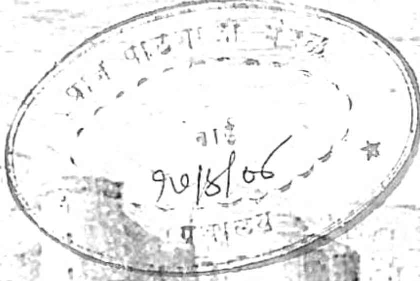
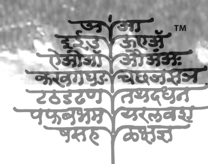
नवभारत

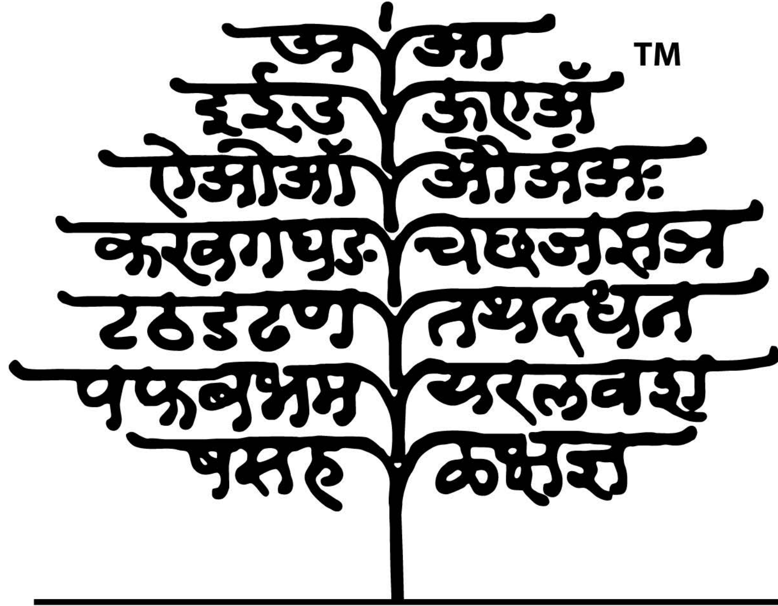
मार्च २००८







अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

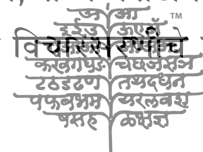
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

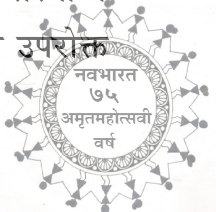
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६१ । अंक ६ । मार्च २००८
माघ/फाल्गुन शके १९२९
वार्षिक वर्गणी २०० रुपये.
या अंकाची किंमत रु. २०/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

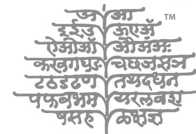
संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोनानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्य-निष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै० शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
घ. वा. जोशी
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास



अनुक्रमणिका

नवभारत

मार्च २००८

अनुक्रमणिका

लेखकांचा परिचय

❑ **प्रा. सुधीर रसाळ**

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठामध्ये (औरंगाबाद) मराठी विषयाचे नामवंत (निवृत्त) प्राध्यापक; जेष्ठ समीक्षक; अ. भा. साहित्य महामंडळाचे भूतपूर्व अध्यक्ष; कविता आणि प्रतिमा व अन्य समीक्षा ग्रंथ; 'नवभारत' मासिकाचे सहाय्यक संपादक.

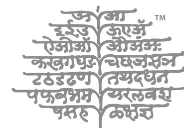
पत्ता : १००, श्रेयनगर, नवा उस्मानपुरा, औरंगाबाद.

❑ **प्रा. श्री. मा. भावे**

माजी प्रपाठक व विभाग प्रमुख, गणित विभाग, नौरोजी वाडिया कॉलेज, पुणे; गणित व तत्त्वज्ञान या विषयांत पी.एच्.डी. व पदवीत्त्युर संशोधन; शिक्षक चळवळीत सहभाग; शिक्षण, गणित व तत्त्वज्ञान विषयावर २५ शोधनिबंध प्रसिद्ध.

पत्ता : ३३/२०, ४ थी गल्ली, प्रभात रोड, पुणे - ४११ ००४.

मुखपृष्ठ : 'काल आज आणि उद्या' या लेखातील ईश्वराच्या रोषास प्राप्त झालेला जोनाह.





नारायण वामन टिळक
सुधीर रसाळ

आपण ना. वा. टिळकांची कवी आणि काव्य यांविषयीची भूमिका त्यांच्या या संबंधीच्या कवितांच्या आधारे पाहिली. आता आपण त्यांच्या ख्रिस्ती मूल्यविचारांवर अधिष्ठित असलेल्या कवितांचा विचार करणार आहोत. त्यांच्या या प्रकारच्या कवितांचे १९१० साली प्रकाशित झालेले 'वनवासी फूल'[७४] हे दीर्घकाव्य सर्वांत महत्त्वाचे आहे. या कवितात एक कवी आणि रानात एकाकी फुललेले एक फूल, यांच्यात झालेला संवाद चित्रित करण्यात आला आहे. आपल्या काव्यविषयक कवितांत कवीविषयी जी भूमिका त्यांनी प्रकट केली तिच्याशी सुसंगत असेच कवीचे चित्र त्यांनी या दीर्घ कवितेतही रेखाटले आहे. या कवितेतील 'फूल' ही काही नैतिक गुण असलेल्या मानवी रूपाची प्रतिमा आहे. या कवितेच्या संदर्भात तिचा विचार करण्यापूर्वी त्यांच्या इतर काही कवितांत आलेल्या 'फूल' या प्रतिमेचा आपणास विचार केला पाहिजे.

'फूल' ही टिळकांच्या काव्यातील सूत्रप्रतिमा आहे. ती विशिष्ट अर्थसमूहासह अनेक कवितांत येत असल्यामुळे तिला सूत्रप्रतिमा म्हटले आहे. टिळकांच्या कवितेतील फूल हे केवळ सुखदायक संवेदना देणारी निसर्गातील वस्तू नाही. ती काही नैतिक मूल्यांची प्रतीती घडविणारी निसर्गवस्तू आहे. 'रम्य फुले'[७५] या कवितेत टिळक म्हणतात : आपल्याला काही सुगंधित, काही केवळ सुंदर, तर काही सुगंधित आणि सुंदर अशी अनेक रम्य फुले (बागेत) दिसली. आपल्या वृत्तीला जी रुचली ती आपण वेचून घेतली. आपण प्रेमाने निवडलेली फुले निवडली गेली म्हणून गर्वाने फुगून गेली नाहीत आणि जी निवडली गेली नाहीत त्यांनी आपल्याला का निवडले नाही, म्हणून तक्रारही केली नाही. निवडली गेलेली आणि न निवडली गेलेली, दोन्ही प्रकारची फुले आनंदाने हसतच होती. यावर कवी म्हणतो :

सहजानंदी जशी फुलाची
तशी प्रभो दे आम्हा वृत्ती

परमेश्वराने आपली जी काही नियती ठरवली असेल ती सहजपणे स्वीकारून सदैव आनंदात राहणे आणि परमेश्वराने ज्या कुठल्या गोष्टीसाठी आपल्याला निवडले असेल ती गोष्ट आनंदाने स्वीकारणे, हे ख्रिस्ती मूल्य आहे. या कवितेतील फुले ह्याच वृत्तीची आहेत म्हणून ती या ख्रिस्ती मूल्याची प्रतिमा आहे. ईश्वरेच्छा या फुलांना प्रमाण आहे. या दृष्टीने ती परमेश्वरावर आणि पर्यायाने येशूवर श्रद्धा ठेवणारी त्यांची भक्त आहेत.

'वनवासी फूल' या कवितेची आठवण होईल अशा, फुलांवरच्या काही कविता टिळकांनी लिहिल्या आहेत. त्यांपैकी एक कविता तर 'वनवासी फूल' या कवितेची प्रारंभिक आवृत्तीच आहे. यांतील एकीचा अपवाद करता, सर्व कवितांतील फुले ख्रिस्ती मूल्यांच्या प्रतिमा म्हणूनच टिळकांनी साकार केल्या आहेत. 'रानात एकटेच पडलेले फूल'[७६] या कवितेतील फूल वनवासी फुलासारखेच रानात उमललेले एकाकी फूल आहे. 'वनवासी फूल' या कवितेतील कवीप्रमाणे याही कवितेत कवी रानात फिरायला गेला आहे. येथेही 'वनवासी फूल' या कवितेप्रमाणे कवी आणि फूल यांच्यात संवाद घडला आहे. साधेसुधे असलेले परंतु दुसऱ्यांना फुलापासून जे हवेसे वाटते ते (आमोद) त्यांना भरपूर देणारे असे हे फूल आहे. कवी या फुलाला विचारतो, 'तुला गे कोणी। रानि धाडिले-रानि लाविले?' यावर ते फूल लाजत लाजत म्हणते, 'निवडले। प्रभूचे स्थान। रम्य उद्यान। तेच मज झाले - तेच मज झाले.' परमेश्वराने आपण कोठे रहावे, कोठे असावे, हे ठरवलेले असते. आपण फक्त प्रभूच्या इच्छेचे पालन करायचे असते; या ख्रिस्ती विचाराचा ते तंतोतंत पालन करणारे असून ते साधेपणा, प्राप्तावस्थेत आनंदाने - समाधानाने राहणे, जे काही आपले आहे ते (येथे फुलाचा सुगंध) दुसऱ्यांना

निरपेक्षपणे देणे, या ख्रिस्ती नैतिक गुणांची प्रतिमा आहे. टिळकांच्या 'वनवासी फूल' या कवितेत असलेला रचनाबंध हा 'रसमहोत्सव-शृंगार' या कवितेत त्यांनी प्रथम वापरला. त्यानंतर तो 'रानात एकटेच पडलेले फूल' या कवितेत आणि त्यानंतर 'वनवासी फूल' या कवितेत तो पुनरावृत्त झाला.

फुलाचे असेच एक चित्र 'गुलाब'[७७] या कवितेत टिळकांनी रेखाटले आहे. 'मी तुम्हांस न्यायला आलो' असे कवी गुलाबाच्या फुलांना म्हणतो, त्यावर ती फुले हसून माना डोलावतात. त्यामुळे कवीच्या वृत्तीही 'सप्रेम हलविल्या' जातात. ती 'अनुपम्य, रम्य कांति, सरस, कोमल, आनंदमयी वृत्ती, सुखद सौरभ' असलेली फुले तो आपल्या घरी आणतो आणि पुष्पपात्रात ठेवून 'सदन आणि उद्यान एक' करतो. येथे 'स्वर्गाचे राज्य' येणार असल्याचा येशूवचनाचा सुप्त संदर्भ आहे. पृथ्वीला जसे 'स्वर्ग' बनवले जाणार आहे तसे या फुलांमुळे घराचे 'उद्यान' झाले आहे, असे टिळक येथे सुचवित आहेत. टिळकांनी फुलांना अप्रत्यक्षपणे स्वर्गाचे प्रतीक बनवले आहे. म्हणूनच टिळक म्हणतात - घरात फुले आल्यामुळे 'जसा माझा आवास तसा मीही धन्य झालो.' कवी या फुलांना म्हणतो की, मी तुम्हाला जन्मदेशापासून, नात्यागोत्यापासून तोडले आणि तुम्हाला परक्या स्थली आणून बसवले. यावर या फुलांपैकी पूर्ण फुललेले, सुरेख कांतीचे एक फूल -

पुढे होऊन थोडके म्हणे 'देव' -
म्हणे, कोठेही सुखद व्हा सदैव !'

एवढे बोलून ते स्तब्ध होते आणि हसत राहते. आपणही या फुलासारखेच परदेशी आहोत हे कवीच्या लक्षात येते आणि तो म्हणतो :

'सख्या ! आपण सारेच रे विदेशी ;
गेह अपुले राहिले दूर, येथे
देउ सर्वा, सर्वत्र, चल, सुखाते !'

या कवितेत आपण कोठे व कसे असावे हे परमेश्वराच्या इच्छेवर अवलंबून असते, हा ख्रिस्ती विचार जसा आला आहे तसेच आपले खरे निवासस्थान परमेश्वराच्या पायापाशी असून या पृथ्वीवर आपण 'विदेशी' आहोत; म्हणजेच येथे आपण चार दिवसांचे पाहुणे आहोत; हा भारतीय परंपरेतील विचारही आला आहे. आपण येथे चार दिवसांचे पाहुणे आहोत म्हणून आपण या जीवनात लिप्त होता कामा नये, हा जो या विचाराचा उत्तरार्ध आहे तो मात्र टिळकांनी नाकारला आहे. आणि त्याऐवजी आपण जरी येथे विदेशी असलो तरी परमेश्वराने आपणांस ज्या कामासाठी निवडून येथे पाठवले आहे ते 'सर्वांना सुख मिळवून देण्याचे' काम, आपण जोपर्यंत येथे आहोत तोपर्यंत, करीत राहिले पाहिजे, या ख्रिस्ती विचाराची त्याला जोड दिली आहे. या कवितेतही टिळकांनी फुलास ख्रिस्तभक्ताचे रूप दिले आहे.

'वनवासी फूल' या कवितेचे प्रारंभिक रूप म्हणजे 'रसमहोत्सव - शृंगार'[७८] ही त्यांची कविता. ही कविता 'रानात एकटेच पडलेले फूल' या कवितेच्या आधी लिहिली गेली आहे. यानंतर त्यांनी याच आशयसूत्रावर 'एका फुलाचा इतिहास'[७९] ही कविता लिहिली. पुढे याच कवितेच्या पायावर त्यांनी 'वनवासी फूल'हे दीर्घ काव्य लिहिले. 'रसमहोत्सव-शृंगार' ही साकी वृत्तातील, चौऱ्याहत्तर ओळींची दीर्घ कविता टिळकांनी ख्रिस्ती धर्म स्वीकारण्यापूर्वी लिहिलेली आहे. ती 'काव्य-कुसुमांजली'च्या एप्रिल १८९३ च्या अंकात प्रसिद्ध झाली. एक 'नर' आणि रानात एकाकीपणे एक सुगंधी फूल यांच्यातील संवादाचे रूप या कवितेला दिले गेले. विरही प्रियकर, मानभंग झालेली युवती, रसपानातुर भ्रमर, सुगंधासाठी भुकेले जन या सर्वांच्या जीवनात तुझ्यामुळे किती सुखद घडले असते, याचे वर्णन तो नर करतो. आणि म्हणतो :

कोण जाणतो विधिलिखिताला परंतु इतके ठावे
संसारी तव योगे सुमना थोरच कृत्य घडावे...
नसते गेले जनांत तव हे यौवन सुमना वाया
ज्ञाते म्हणती जनसाधन हो पुरुषार्था साधाया

यावर ते फूल म्हणते की, मी जर रानाऐवजी बागेत गेलो असतो तर माझे यौवन सफल झाले असते, असे जे तुला वाटते ती तुझी भ्रांती आहे. कोठेही गेलो

तरी जे आपल्या दैवात असते तेच आपल्या बाबतीत घडते. कदाचित वृद्ध ब्राह्मणाने माझी एकेक पाकळी तोडून मूर्तींना वाहिली असती. किंवा एखाद्या पोराने उमलण्याआधीच मला चुरगाळून टाकले असते. कदाचित प्रियकरप्रेयसीच्या शृंगारलीलांमध्ये माझाच चुराडा झाला असता. तेव्हा 'समाधान मम मनास रुचते हीच स्थिती मज भारी.' तरीही तो माणूस त्याला आग्रह करताना म्हणतो की,

वृक्षलतादिक परोपकारास्तव येती जन्माला
नद्या वाहती अंबुद गळती सुखवाया लोकांना

तो पुढे म्हणतो की, आपले यौवन दोन घटकांचे; ते गेले की शरीर केवळ ओझेच; मी तुला जिवापलीकडे जपेन, तू माझ्याबरोबर चल; असे म्हणून तो नर त्या फुलाला तोडून घेतो. यानंतर टिळक म्हणतात : त्यामुळे त्या फुलाला धारण करणाऱ्या लतिकेची शोभा शून्य झाली. अरण्य शून्य झाले. फुलाचा आनंदही शून्यावला. त्या नराने त्याला वारंवार चुंबिले आणि हुंगिले; त्याच्या सुखाला सीमाच राहिली नाही. परंतु यामुळे ते फूल मात्र कोमेजून गेले. या कवितेच्या शेवटी टिळक म्हणतात -

अनाघ्रात अद्यापी होते ! आता न तसे उरले
या लज्जेने क्षणात त्याचे सर्व तेज हो विरले
उरले क्षणभर पुढे बिचारे पंचत्वाप्रत गेले
स्वर्गी देवाजीच्या शीर्षी निर्मळ फुल ते रमले.

या कवितेतील नर फुलाला आपल्या उपभोगासाठी प्रवृत्त करण्याचा प्रयत्न करतो. त्यासाठी तो 'परोपकार', 'थोर कृत्य', 'पुरुषार्थ' अशा उदात्त मूल्यांचा आणि 'दोन घटकांचे यौवन उगीच वाया घालविणे' अशा आकर्षक कल्पनेचा वापर करतो. तरीही ते फूल त्याच्याबरोबर येण्यास जेव्हा तयार होत नाही तेव्हा तो त्याच्या इच्छेविरुद्ध त्याला तोडून घेतो. आपल्या क्षणभरच्या सुखासाठी सुखदायक असणाऱ्या गोष्टींचा आनंद हिरावून घेऊन त्यांना दुःखी करण्याच्या आणि अंतिमतः त्यांचा विनाश घडवण्याच्या वृत्तीच्या विरोधी भूमिका येथे टिळकांनी घेतली आहे. या कवितेत त्यांना फुलाचे 'अनाघ्रातत्व' महत्त्वाचे वाटते. म्हणूनच फुलाचे अनाघ्रातत्व भंग पावल्याबद्दल 'अनाघ्रात अद्यापि होते! आता तसे न उरले' अशी हळहळ ते प्रकट करतात. स्वार्थी मानवाकडून जरी त्याचे अनाघ्रातत्व भंग पावले असले तरी या निर्दोष फुलाचे निर्मळपण त्याला देवाजीच्या पायापाशी पुन्हा प्राप्त होते आणि ते देवाजीच्या शीर्षी विराजमान होते.

टिळकांनी या कवितेत स्त्रीचा अनुनय करण्याचे आणि शेवटी तिच्यावर बळजबरी करण्याचे नरामधील गुणधर्म आणि फुलामध्ये पुरुषाच्या अनुनयाला आणि बलात्काराला बळी पडणाऱ्या स्त्रीचे गुणधर्म प्रकट केले आहेत. याचा अर्थ असा की, या कवितेतील फूल हे पुरुषाच्या उपभोगेच्छेला बळी पडणाऱ्या स्त्रीची प्रतिमा म्हणूनही व्यंजित झाले आहे. रानातल्या या फुलाला आत्मविनाशात पर्यवसित होणारे जीवन नको आहे. त्याला आपले पावित्र्य, आपले अनाघ्रातत्व सांभाळीत आपल्या लतिकामातेच्या आणि आपल्यावर प्रेम करणाऱ्या सभोवतालच्या अरण्याच्या सहवासात जगायचे आहे. परंतु उपभोगेच्छू जग त्याला असे जीवन जगू देत नाही. या कवितेचे शीर्षक 'रसमहोत्सव - शृंगार' असे जरी असले तरी येथे चित्रित झालेला शृंगार हा शोकजन्य आहे. स्त्रियांचे कैवारी म्हणून लौकिक असलेल्या टिळकांची ही कविता आहे. म्हणूनच 'शृंगार'असे शीर्षक असूनही ती स्त्रीचे दुःख व्यक्त करणारी शोकात्म स्वरूपाची झाली आहे. नैतिक भूमिकेतून जगाकडे पाहण्याची आणि आपल्या प्रतिमासामग्रीला नैतिक अर्थ देण्याची कवी टिळकांची प्रवृत्ती येथेही दिसते. यातील पुरुषाची प्रतिमा घडवताना त्यांनी त्याला 'नर' असे म्हटले आहे. शृंगारासाठी अनुनय करताना 'नर' ज्या प्रकारचे युक्तिवाद करून 'मादी'ला अनुकूल करू पाहतो ते टिळकांनी येथे या संवादात नोंदवले आहेत. त्याशिवाय टिळकांनी या कवितेत, 'पुष्पोपभोग' मिळावा म्हणून डोळ्यांत पाणी आणण्याचे नाटकही या नराकडून करवियले आहे. या कवितेत रानात, विरागी जीवन जगणे. फुलाला प्रिय असणे; मानवाच्या भोगातुर व स्वार्थी वृत्तीची त्याला जाणीव असणे; तसेच त्याला अनाघ्रातत्व (ब्रह्मचर्य)

पवित्र आणि मौलिक वाटणे; ह्या या फुलाच्या ठिकाणच्या जाणिवा नैतिक स्वरूपाच्या आणि भारतीय आध्यात्मिक परंपरेतील आहेत. या कवितेचा अधिक विस्ताराने विचार करण्याचे कारण असे की, या कवितेच्या पार्श्वभूमीवर त्यांची 'वनवासी फूल' ही कविता वाचताना ख्रिस्तस्वीकारानंतर त्यांच्या संवेदनशीलतेमध्ये आणि जाणिवांमध्ये झालेले परिवर्तन ठळकपणे आपल्या लक्षात यावे! ह्या कवितेच्या प्रकाशनानंतर अवघ्या दोन वर्षांनी टिळकांनी ख्रिस्ती धर्माचा स्वीकार केला. या ख्रिस्तविचाराच्या स्वीकृतीमुळे त्यांच्या संवेदनशीलतेमध्ये आणि जाणिवांमध्ये आमूलाग्र परिवर्तन झाले. त्यामुळेच 'वनवासी फूल' या कवितेत त्यांनी 'रसमहोत्सव शृंगार' या कवितेतील प्रसंगाची चौकट कायम ठेवून आणि या कवितेत नर व फूल यांच्यात झालेल्या वादातील युक्तिवाद नव्या अर्थाने वापरून त्यांतून नेमक्या या विरुद्धच्या जाणिवा प्रकट केल्या आहेत.

रानात एकमेव असलेले, पूर्णतः उमललेले आणि अलौकिक सौंदर्य प्राप्त झालेले, वैराग्याचा स्वीकार करून मानवी जगापासून दूर-रानात राहणारे, मुक्तीसाठी परमेश्वराची भक्ती करणारे, मानवी जग हे स्वार्थी, कृतघ्न, सुखोपभोगासाठी अनैतिक वर्तन करणारे आणि सुखोपभोग देणाऱ्यांच्या जीविताला हानी पोचवणारे असल्याचे मत बाळगणारे वनवासी फूल आणि मानवावर निष्काम प्रेम करण्यात आणि त्याची निरपेक्षपणे सेवा करण्यात जीवनाचे साफल्य मानणारा आणि याच मार्गाने परमेश्वरप्राप्ती होईल यावर दृढ विश्वास असणारा कवी, यांच्यात मुक्तीचा इष्ट मार्ग कोणता, 'विरागा'चा की 'अनुरागाचा' यावर झालेला संवाद म्हणजे 'वनवासी फूल' ही कविता.

'वनवासी फूल' या कवितेतील टिळकांनी प्रारंभीच कवीच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या सर्व रेखा स्पष्ट केल्या आहेत. या कवितेतील फूल मात्र कवीशी होणाऱ्या त्याच्या संवादातून अनुक्रमाने स्पष्ट होत जाते. या कवितेत त्यांनी कवीला दिलेले व्यक्तिमत्त्व हे त्याच्या इतर काव्यविषयक कवितांमध्ये कवीला दिलेल्या व्यक्तिमत्त्वाशी सुसंगतच आहे. या कवितेतील कवीला स्वतःची खास जीवनदृष्टी आणि विशिष्ट जीवनोद्दिष्ट आहे. तो सौंदर्यपूजक आणि चिंतनशील आहे. त्यामुळे तो एकटाच निर्जन स्थळी, निसर्गाच्या सान्निध्यात जाऊन तेथे सौंदर्यास्वादात आणि चिंतनात रममाण होतो. निसर्गाशी असलेल्या त्याच्या नात्याबद्दल ते म्हणतात की, पिता जसा आपल्या कन्येचे, मग ती कशीही असो सदैव कौतुक करतो तसेच कवीही सृष्टिसतीचे कौतुक करीत असतो. एका अर्थाने तो एकटा कधीच नसतो. टिळक म्हणतात की, त्याच्या चैतन्यासह त्याची कविताही त्याच्याबरोबर असते. निसर्गसौंदर्याची परिपूर्णता केवळ फुलातच असल्यामुळे आणि मानवाला सुखी करण्याची अक्षय क्षमता त्याच्याकडे असल्यामुळे सौंदर्यपूजक आणि मानवप्रेमी कवी सदैव फुलांकडे आकर्षिला जातो. किंबहुना त्याला सर्वत्र फुलेच दिसतात. टिळक म्हणतात :

जनात किंवा वनात किंवा नभात सुमने सारी
पायांखाली फुलेच सारी ! कमले हृत्कासारी !
मुले म्हणा वा फुले म्हणा ! वा नक्षत्रे मणिराशी !
म्हणा भावना ! नावे योजा जयास रुचती जैशी !

म्हणून या कवितेतला फूलवेडा कवी फिरत 'निर्जन रानी' आपल्या कवितेसह जाऊन पोचतो. तेथे अलौकिक सौंदर्य आणि सुगंध असलेले परंतु एकाकी असे फूल पाहताच तो वेडावून जातो आणि 'आलो आलो' म्हणत तो फुलाला आलिंगन द्यायला धावतो. या कवितेत टिळक म्हणतात की, कवी हा 'निष्काम प्रीतीचा निधी' असून तो सृष्टिसतीचा खरा मित्र आहे. 'निष्काम प्रीती' हे ख्रिस्तप्रणीत मूल्य टिळकांच्या या कवीचा धर्म आहे. ते कवीबद्दल म्हणतात की, सर्व रसांचा 'थारा' म्हणूनच परमेश्वराने स्वतः त्याची निर्मिती केली आहे; याशिवाय त्याच्या हृदयात 'विचारसागर' आणि 'कल्पनालहरी' सतत उसळत असतात. या दृष्टीने तो शास्त्रज्ञांच्या, तत्त्वज्ञांच्यापेक्षाही श्रेष्ठ असतो. ते म्हणतात -

शास्त्रज्ञांच्या, तत्त्वज्ञांच्या पलीकडे संचार !
दिक्कालाने अप्रतिहत तो ज्याच्या स्वैर विहार !

शास्त्रज्ञांच्या आणि तत्त्वज्ञांच्या विचारांच्या कक्षेपलीकडे त्याची झेप असल्यामुळे त्यालाच निखळ सत्य गवसू शकते. शास्त्रज्ञांच्या आणि तत्त्वज्ञांच्या विचारांत असत्याचे कण असू शकतात, परंतु त्याच्याही पलीकडे ज्याच्या विचारांची झेप असते त्या कवीच्या विचारांत शुद्ध व अक्षर स्वरूपाचे सत्य असणार."[८०] त्याचे विचार सत्यस्वरूप, सार्वकालीन आणि वैश्विक असल्यामुळे तो जे फुलाला सांगतो त्याचा स्वीकार फुलाने करणे म्हणजे जे त्याच्या हिताचे आहे अशा सत्याचाच स्वीकार करणे होय; आणि हा स्वीकार स्वाभाविकपणे फुलाच्या हिताच्या दृष्टीने योग्यच असणार. या कवितेत टिळकांनी कवीला दिलेले ज्ञानवंत द्रष्ट्याचे रूप हे भारतीय संस्कृतीतील कविविषयक कल्पनेप्रमाणेच आहे. हा कवी सत्य प्रकट करणारा असल्यामुळे तो फुलाला सांगत असलेली ख्रिस्तप्रणीत मूल्येही निखळ सत्य असल्याचे आणि त्यांचा स्वीकार 'फुला'च्या हिताचाच असल्याचे या कवितेत व्यंजित होते.

या कवितेतील टिळकांचा कवी केवळ द्रष्टा नाही तर तो जगन्मित्रही आहे."[८१] आपल्या काव्यातून तो परम सत्यच सांगत असल्यामुळे सर्व चराचर सृष्टीला त्याच्याबद्दल प्रेम आणि आदर वाटतो. टिळक म्हणतात - पिक त्याची काव्ये गातो, निर्झर ताल धरतो, वंश सूर धरतो, मोर उत्साहाने नृत्य करतो; इतरांना जे पदार्थ जड वाटतात ते कवीशी बोलत असतात आणि त्याला परमसुख देणारे ते त्याचे मित्र असतात.

कोण असा की जो दर्शन कविचे घडता हासत नाही?
बोलत नाही? डोलत नाही? प्रेमे नाचत नाही?

थोडक्यात जो आपल्या काव्यातून निखळ सत्य प्रकट करतो, निष्काम प्रेम हा ज्याचा धर्म आहे, तो जगन्मित्र आहे, ज्याचे दर्शन चराचर सृष्टीस आनंददायक होते, ज्याला अखिल विश्वात सर्वत्र 'फुले'च दिसतात, असा एक कवी टिळकांनी या कवितेत घडवला आहे. "असा कवी जेव्हा रानातल्या फुलाला निष्काम प्रेमाचा आणि सेवेचा संदेश देतो तेव्हा त्यातून आपोआपच येशूचा संदेश मानवापर्यंत पोचविणारा प्रेषित व्यंजित होतो. लौकिक जीवनात कवीने येशूप्रणीत धर्म स्वीकारला आहे की नाही हा प्रश्न महत्त्वाचा नाही. कवी मग तो ख्रिस्तधर्मीय असो किंवा नसो, स्वाभाविकपणे तो ख्रिस्ताने मानवाला दिलेल्या प्रेम व सेवा या मूल्यांचे पालन आणि आपल्या काव्यातून त्यांचा पुरस्कारच करीत असतो. कारण ही मूल्ये अक्षर सत्यस्वरूप असून त्यांच्यामुळे मानवी जीवनात 'स्वर्ग' अवतरतो. टिळकांनी रेखाटलेला कवी हा अशाप्रकारे निसर्गतःच ख्रिस्ती आहे.

- 'वनवासी फूल' या कवितेतील फुलाच्याही ठिकाणी निसर्गतःच असे गुणधर्म आहेत की, ख्रिस्तसंदेशाचा स्वीकार हा त्याच्याबद्दल सुसंगत व स्वाभाविकच ठरावा. पाहणाऱ्याला प्रसन्न करणारे फुलाचे रंग व त्याचे आकारसौंदर्य, मनाला मोहून टाकणारा त्याचा सुगंध, भ्रमराला प्रिय असलेला त्याचा मकरंद, या गुणांमुळे फुलावर सर्वांचे 'प्रेम' असते. हे फूलही आपला-परका, शत्रू-मित्र असा फरक न करता सर्वांना आपल्या गुणधर्मांच्या साह्याने आनंदच देते. याचा अर्थ असा की, कवीप्रमाणेच ते स्वतःही मुळात प्रेमस्वरूप आहे. ते कोणत्याही परिस्थितीत प्रसन्नच असते. जितक्या प्रसन्नपणे ते स्त्रीच्या केसांत विराजमान होते तितक्याच प्रसन्नपणे ते प्रेतासही शृंगारते. त्याच्या या गुणधर्मांचा आपल्या जीवनात उपयोग व्हावा आणि त्यामुळे आपले जीवन सुखी व्हावे म्हणूनच त्याच्याकडे भ्रमरापासून सर्वजण आकृष्ट होतात. त्याच्याकडे आकृष्ट होणाऱ्यांची या गुणधर्मांच्या साह्याने 'सेवा' करून त्यांना सुखी करण्याची अमाप क्षमता त्याच्या ठिकाणी दडलेली आहे. म्हणूनच फूल म्हणजे 'प्रेम आणि सेवा' या ख्रिस्तपुरस्कृत मूल्यांचा स्वाभाविक-नैसर्गिक आविष्कार आहे; असे या कवितेतून टिळक सूचित करीत आहेत. 'कवी' आणि 'फूल' यांच्यातही एक सुप्त नाते आहे. फुलातील गुणधर्म जगात प्रस्थापित करण्याचा ध्यास कवीला लागला आहे. म्हणूनच त्याला सर्वत्र आणि सर्व वस्तूंत 'फुले'च दिसतात. 'फुलां'तील गुणधर्मांच्या साह्याने कवीला ह्या जगाचे स्वर्गात रूपांतर करायचे आहे. फुलांचे जसे जगाला आकर्षण आहे तसे

कवीचेही जगाला आकर्षण आहे. म्हणूनच कवीला पाहताच जग त्याला 'हसून, डोलून, त्याच्याशी बोलून आणि नाचून' त्याला आनंदाने प्रतिसाद देते. एका परीने कवी आणि फूल दोघेही एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत, टिळकांची 'कवी आणि फूल' यांच्यातील नात्यासंबंधीची ही जाणीव लक्षात घेणे आवश्यक आहे. मुळात कवीच्या व्यक्तिमत्त्वाशी सुसंगत आणि त्याच्याच व्यक्तिमत्त्वाचा भाग असणारे एक फूल दुर्दैवाने त्याच्या मूळच्या प्रकृतीशी विसंगत असलेल्या मार्गाने गेले. त्याच्या वृत्तिप्रवृत्तीशी सुसंगत असलेल्या मार्गावर त्याला आणण्यासाठी कवीला, म्हणूनच, त्याच्याशी वाद घालावा लागला. अशी पायाभूत भूमिका घेऊन ही कविता लिहिली गेली आहे. थोडक्यात, येशू ख्रिस्ताच्या प्रेषिताचे रूप प्राप्त झालेला कवी आणि मुळातच ख्रिस्ती मूल्यांची भूमी असलेले परंतु चुकीच्या वाटेवर गेलेले फूल यांच्यात कोणती जीवनमूल्ये इष्ट आणि स्वीकरणीय आहेत, यासंबंधी झालेला वाद-संवाद म्हणजे ना. वा. टिळकांची 'वनवासी फूल' ही कविता.

ना. वा. टिळकांनी या कवितेच्या प्रारंभी कवीच्या व्यक्तिमत्त्वाचे गुणविशेष नोंदविले असल्यामुळे आणि कवीची विशिष्ट कृति-उक्ती घडतानाही त्याचे उचित गुणविशेष ते नोंदवीत असल्यामुळे कवीच्या मूल्यविषयक भूमिकेची कक्षा निःसंदिग्धपणे निश्चित होत जाते आणि फुलाशी वाद घालताना कविताभर तो जे युक्तिवाद करतो त्याची दिशा वाचकाला नेमकेपणाने लक्षात येत राहते. या कवितेच्या प्रारंभी कविगुणवर्णन केल्यानंतर 'वनवासी फूल' यातील कथा सुरू होते. हिंडत हिंडत रानात गेलेला कवी तेथे एकाकी फूल पाहतो. ह्या घटनेचे कथन करून होताच टिळक म्हणतात-

तेथे पाही फूल नवे जे कधि न पाहिले पूर्वी;
वदे कवी, की 'धन्य जहाली याच्यायोगे उर्वी!'

या ओळीनंतर 'जनात किंवा वनात किंवा नभात सुमने सारी,' ही ओळ येते. याचा थोडासा विस्तार केल्यानंतर टिळक म्हणतात -

परंतु कविची फुलेच अवघी! या अवघ्या माला
कविच्या हृदयी रुळे सर्वदा! सदा रंजवी त्याला!
जिकडे तिकडे फुले! सुगंधे विश्व कोंदुनी गेले,
कविरायाला नंदनवन हे जग अवघे झालेले!

ज्याच्या हृदयात सर्व जग पुष्परूप होऊन सामावलेले आहे आणि त्यामुळे ज्याच्या दृष्टीने ते 'नंदनवन' बनलेले आहे, त्याच्या हृदयात असलेल्या 'फुलां'पेक्षा वेगळे, अलौकिक आणि त्याच्यायोगे पृथ्वी धन्य होईल, असे फूल तो रानात पाहतो. त्याच्या दृष्टीने आता हे अलौकिक फूल जगाला प्रत्यक्षपणे 'नंदनवन' बनविण्यासाठी आवश्यक झालेले आहे. या फुलामुळे अनेकांच्या जीवनात सुख, आनंद निर्माण होईल; या फुलामुळे माणसांमध्ये चांगले गुण निर्माण होतील आणि त्यामुळे 'स्वाराज्य' अस्तित्वात येईल; तेव्हा हे फूल रानात असे एकाकी न राहता ते 'जनात' आले पाहिजे. मानवी जीवनात आनंद निर्माण करणे, मानवाला जीवनपोषक विचार देणे आणि जगात 'स्वाराज्य' प्रस्थापित करणे हे कवीचे जीवनोद्दिष्ट असल्यामुळे ह्या जीवनोद्दिष्टाच्या साफल्यासाठी त्याला हे फूल, कसेही करून, जनात आणणे आवश्यक वाटते. म्हणूनच तो फुलाचे युक्तिवाद खोडून काढीत त्याला परोपरीने समजावतो.

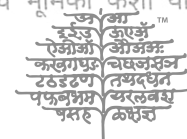
प्रेम आणि सेवा यांसाठी आवश्यक असणारे गुण फुलामध्ये आहेत म्हणून ते ख्रिस्तविचाराला अनुकूल आणि पोषक आहे, असे टिळक फुलाच्या व्यक्ति-चित्रणातून सुचवीत आहेत. या कवितेतील फूल जसे रंगरूप, सुगंध आणि मकरंद हे गुणधर्म असलेले आणि त्यामुळे प्रेम आणि सेवा करण्याची क्षमता असलेले 'फूल' आहे तसेच ते याच प्रकारची क्षमता असलेल्या मानवाची प्रतिमाही आहे. मानवामध्येही एक 'फूल' दडलेले आहे. त्याच्यामध्ये प्रेम आणि सेवा करण्याची सुप्त शक्ती आहे. तिचा उपयोग त्याने केला तर या पृथ्वीवर देवाचे राज्य प्रस्थापित होईल. परंतु तो चुकीच्या मार्गाने जीवन जगू पाहतो. या कवितेतील फूल स्वतःचा स्वाभाविक मार्ग सोडून चुकीच्या मार्गाने जीवन जगणाऱ्या माणसाची प्रतिमा बनते. रानात जन्मलेल्या व फुललेल्या आणि अलौकिक गुणधर्म असलेल्या या

फुलाला रानात, विरागी जीवन जगत परमेश्वराची भक्ती करण्यात आपले आयुष्य काढायचे आहे. त्याच्या दृष्टीने हाच जगण्याचा इष्ट मार्ग आहे. हा मार्ग ज्यामुळे सोडावा लागतो ते लौकिकातले जगणे त्याला धोकादायक वाटते. कारण लौकिक जीवनात वेगवेगळ्या प्रवृत्तींचे आणि वेगवेगळ्या इच्छा-आकांक्षा बाळगणारे लोक त्यांच्या पूर्ततेसाठी फुलाचा वापर करू पाहणारे आहेत. तो करताना ते त्याच्या अस्तित्वाची आणि भावनांची कदर आणि पर्वा करणार नाहीत. अशा स्वार्थी मानवाच्या उपयोगी पडणे म्हणजे आपले आयुष्य वाया घालवणे, असे त्याला वाटते. त्याला परमेश्वराची भक्ती करून मुक्ती प्राप्त करून घ्यायची आहे. लौकिक जीवनाचा आणि त्यात महत्त्वाच्या मानल्या गेलेल्या वासनांचा त्याग करणे, त्या वासनामय जीवनाचा मोह होऊ नये म्हणून त्याचा द्वेष करणे, वैराग्याचा स्वीकार करून वैयक्तिक मोक्षासाठी भक्तिमार्गाचा अवलंब करणे, हा मार्ग हे फूल निवडते. त्यामुळे हे फूल हिंदूजीवनदृष्टीचे, हिंदूआध्यात्मपद्धतीचे प्रतीक बनते. म्हणूनच या कवितेत कविभेटीच्या प्रारंभीच फुलाच्या 'सोवळेपणाचा' उल्लेख आला आहे. फुलाने कविरायाचे स्वागत केल्यानंतर कवी त्या फुलाला भेटण्यासाठी जेव्हा पुढे सरसावतो तेव्हा -

पुन्हा पुष्प ते हासुन वदले 'बसा दुरूनी बोला,
योग्य न शिवणे जगदीशाला अर्पित झाले त्याला;...'

परंतु कविरायाला त्याच्या सोवळेपणाचा राग येत नाही. तो त्या फुलाची क्षमा मागतो. कारण, टिळक म्हणतात - हा कवी म्हणजे 'दोषाचेही गुण करणारे प्रेम, तयाचा भेला.' शिवाय चुकीच्या मार्गाने का होईना, फूल परमेश्वराची भक्तीच करीत आहे. तसेच ते कवी असलेल्या आपल्याला 'भक्तिरसाचे सिंधू' असे गौरवून आपल्याकडून भक्तिरसाच्या दोनचार बिंदूंची अपेक्षा करीत आहे आणि आपण दोघे मिळून क्षणभर परमात्म्याला गावे, अशी इच्छा प्रकट करीत आहे. याचा अर्थ 'परमेश्वराचे भक्त' या नात्याने हे फूल आपला बंधूच आहे. बंधुभाव हे मूल्य मानणारा कवी, म्हणूनही फुलावर न रागावता त्याच्यावर प्रेमच करू लागतो. फुलाचे हे बोलणे ऐकल्यावर परमेश्वराने प्रेषित म्हणून निवडलेल्या कवीच्या हृदयात प्रेमोर्मी उठतात आणि तो प्रेमयोगनिद्रेचा क्षणभर अनुभव घेतो. मुळात फुलाच्या आणि कवीच्या जीवनोद्दिष्टात काहीच फरक नाही; दोघांनाही परमेश्वरप्राप्ती हवी आहे. फक्त फरक आहे तो दोघांनी निवडलेल्या भिन्न प्रकारच्या मार्गात. म्हणून एकच उद्दिष्ट असणाऱ्या कवी आणि फूल यांच्यात, मतभेद असूनही प्रेमभाव प्रस्थापित होतो.

या कवितेत टिळकांनी कवी आणि फूल यांच्यात घडलेला संवादच वर्णिला नाही तर या दोघांमधील नात्यातील परिवर्तनाचे चित्रही रेखाटले आहे. टिळकांनी या दोघांची उद्दिष्टे एकच असल्याचे सांगून, फूल व कवी जर सत्याच्या एकमेव मार्गावर वाटचाल करू लागले तर त्यामुळे स्वाराज्यस्थापना लवकर होऊ शकेल, हे सूचित केले आहे. फुलाने चुकीचा मार्ग स्वीकारला असल्यामुळेच या दोघांत काहीसा विसंवाद निर्माण झाला आहे. फुलाने स्वीकारलेल्या भिन्न मार्गामुळे फुलाची मूल्ये, वर्तननियंत्रक प्रमाणके कवीपेक्षा वेगळी झालेली आहेत. फूल जर कवीच्या मार्गावर आले तर कवी आणि फूल या दोन भिन्न गोष्टी उरणारच नाहीत. हे कवीला जाणवलेले असल्यामुळे तो फुलाचे अयोग्य वर्तन सहन करीत नाही. फूल त्याचा जेव्हा अपमान करते तेव्हा, हे फूल निःस्पृह असून ते जगाला सोडून बसले आहे म्हणून ते जर मान्यवराला अवमानून बोलले तर त्याचे नवल ते काय, असे यावर टिळक भाष्य करतात. ते म्हणतात की, प्रथमदर्शनात 'आपण', परिचय झाला की 'तुम्ही', दोघे पूर्णपणे 'अनुरागी' झाले की 'तू' असा संबोधनाचा क्रम असतो. फूल जरी रागावून 'तू' म्हणाले असले तरी त्यामागे अनुरागच आहे, हे ओळखून कवी उल्हासाचा नवा अनुभव घेऊ लागतो. अनुरागप्रवृत्ती हाच फुलाचा मूळ स्वभाव असून चुकीच्या वैराग्याच्या मार्गाचा अवलंब केल्यामुळे तो झाकोळून गेला आहे, असे टिळकांना येथे सूचित करावयाचे आहे. फुलाची भूमिका कशी योग्य नाही हे जेव्हा कवी फुलाला सांगू लागतो तेव्हा ते फूल आपलीच भूमिका कशी योग्य आहे ते





अनुक्रमणिका

वेगवेगळे युक्तिवाद करून मांडते. या वादात जेव्हा त्याला कवीच्या भूमिकेत अर्थ असल्याचे जाणवते तेव्हा ते संतापते आणि 'बुद्धिभेद मम करू नको रे असल्या मोहक वचनी!' असे कवीला म्हणते. कवी विस्मित होऊन फुलाकडे पाहू लागतो. फुलाच्या या तुसडेपणाबद्दल कवी न रागावता शांतच राहतो. कवीच्या क्षमाशील वृत्तीबद्दल टिळक म्हणतात, 'जेथे प्रीती, तेथे आशा, क्षमा सर्वदा राही.' कवीच्या शांत, क्षमाशील वृत्तीच्या चित्रणातून टिळक कवीला आपल्या भूमिकेच्या सत्यतेबद्दल आणि फुलाच्या भूमिकेच्या असत्यतेबद्दल खात्री असल्याचे सुचवितात. म्हणूनच कवी अवमान सोसून फुलाचे मतपरिवर्तन करू पाहतो. हे फूल जेव्हा जगाच्या स्वार्थीपणाबद्दल, कपटीपणाबद्दल तुच्छतेने बोलते तेव्हा, अल्पवयीन आणि त्यामुळे अननुभवी असलेल्या ह्या फुलाच्या डोक्यात, त्याच्या नैसर्गिक गुणधर्मांविरुद्धचे विचार कोणीतरी भरवून त्याची मती 'भ्रंशविली' असावी, असे या कवीला वाटते. कवी त्याला विचारतो -

अनुभव नाही तुला कशाचा, असंबद्ध तव वाणी,
खरे सांग तुज वैराग्याची दीक्षा दिधली कोणी?

या फुलाला, त्याची दिशाभूल करणारा गुरू जर भेटला नसता तर ते योग्य मार्गावर स्वाभाविकपणे वाटचाल करीत राहिले असते आणि जरी ते रानात जन्मले असले तरी ते प्रेम व सेवा करण्यासाठी कवीबरोबर आनंदाने जनांत आले असते; असा भाव येथे व्यंजित केला जातो. या कवितेच्या आधीच्या आराखड्यात म्हणजेच 'एका फुलाचा इतिहास' या शीर्षकाखाली लिहिलेल्या कवितेत टिळकांनी रानातल्या या फुलाला 'घुबडाने' वैराग्याची दीक्षा दिली असे म्हटले होते.[८३] या कवितेच्या 'वनवासी फूल' या नावाच्या अंतिम परिष्कृत रूपात घुबडाचा उल्लेख टिळकांनी वगळला आहे. तो जर कायम ठेवला असता तर त्यामुळे वैराग्याचे तत्त्वज्ञान मांडणाऱ्या अनेक दार्शनिकांचा आणि संतांचा अधिक्षेप झाला असता आणि या कवितेचे हेतुकेंद्र बदलले असते. म्हणून टिळकांनी हा भाग वगळला असावा. फुलाच्या विरोधी प्रतिक्रियांकडे क्षमाशीलतेने पाहत कवी आपले म्हणणे फुलाला समजावीत राहतो. हळूहळू फुलाला त्याची मते मनोमन पटत जातात. परंतु आपली भूमिका सोडण्याची हिंमत त्याच्यामध्ये नसते. ते म्हणते, 'मला दुर्बला भिववी वाणी तुझी कवीशा सारी.' ते पुढे म्हणते की, तू परमेश्वराचा लाडका प्राणी आहेस; जेथे कवीशिवाय कोणीही जाऊ शकत नाही तेथे तू खुशाल रममाण हो; तुझी सृष्टी तुला सदैव तुष्टी देवो; माझ्यासारख्या अरसिकाला तू उगीचच तिकडे नेऊ नकोस; मी येथूनच तुझी गाणी ऐकीन; मी मात्र तुला विसरू शकणार नाही. शेवटी ते कवीला पुन्हा भेटीसाठी येण्याचे आमंत्रणही देते.

कवी जेव्हा फुलाला सोडून जायला निघतो तेव्हा फुलाच्या होणाऱ्या विरहाने त्याचे अश्रू भूमीवर गळतात. पुष्पलतेकडून ते शोषले जातात. तिच्या व तिच्या फुलाच्या अंगात ते अश्रू भिनतात. यावर टिळक 'पहिल्या वृत्ती राहतील मग कोठुन त्या दीनाच्या?' असे भाष्य करतात आणि ते फूल कविमय होऊन गेल्याचेही ते सांगतात. प्रहरभराने जेव्हा कवी त्या फुलाची दखल न घेताच, फुलाच्या जवळून परत जाऊ लागतो तेव्हा ते फूल वेलीवरून तुटून त्याच्या हृदयात शिरलेले असते. तेथे टिळक म्हणतात की, ते फूल वेलीवरून गळून गेले असे मात्र बोलले जाते. या कवितेच्या शेवटी टिळक म्हणतात : 'अजून आहे फुललेले ते त्या रसिकाच्या हृदयी,' थोडक्यात, 'दोषाचे गुण करणारे प्रेम, तयाचा भेला' असलेला कवी दोषविकारावर औषध असलेल्या प्रेमाच्या साह्याने, फुलातील मानवद्वेष, सोवळेपणा, वैराग्याचा स्वीकार इत्यादी विकार दूर करतो आणि त्याला आपल्या हृदयात सामावून घेतो.

आता आपण या कवितेतील कवी आणि फूल यांच्यात झालेल्या वादाचे स्वरूप पाहू. प्रेमाने आलिंगन द्यायला सरसावलेल्या कवीला ते फूल, तू मला शिवू नकोस; कारण 'दो दिवसांचे जीवित माझे दिधले मी परमेशा' असे म्हणते. यावर कवी म्हणतो -

परंतु जाते वनात तव हे यौवन मित्रा वाया,
ज्ञाते म्हणती जन साधन हो पुरुषार्था साधाया.

आणि दोघात वाद सुरू होतो. येथे टिळकांनी

हिंदूपरंपरेतील 'पुरुषार्था'ची संकल्पना वापरली असली तरी त्यांनी या संकल्पनेला ख्रिस्ती अर्थ दिला आहे. त्यांना चार पुरुषार्थाऐवजी 'धर्म, अर्थ व काम' हे तीनच पुरुषार्थ मान्य आहेत. त्यांच्या अनेक कवितांमध्ये या तीन पुरुषार्थांचा उल्लेख येतो. टिळकांनी त्यांना 'त्रिवर्ग' असे नाव दिले आहे. याची चर्चा पुढे येईलच. स्वर्गाचे राज्य निर्माण करण्याची क्षमता असलेले हे फूल असून त्यासाठी त्याला मानवी जीवनात नेले पाहिजे, या कल्पनेवर कवीचे येथील सर्व युक्तिवाद आधारलेले आहेत. कवी म्हणतो की, तू येथे आहेस हे जर कळले असते तर तुझ्यासाठी भ्रमरांच्या, 'कवींच्या स्वर्गातून रसिकांच्या' आणि सर्व अप्सरांच्या व किन्नरांच्या झुंडी येथे धावत आल्या असत्या; आणि हे सर्व मिळून 'सख्या फुला, तुजमुळे हाच रे दुसरा स्वर्ग करीते!' टिळकांनी फुलाचे नाते त्यांच्या ख्रिस्तप्रणीत स्वर्गकल्पनेशी जोडल्याचे आपण पाहिले आहेच. कवी हा निखळ सत्याचा संदेश पोचविणारा प्रेषित असल्यामुळे तोही आपल्या काव्याच्या साह्याने रसिकांचे 'स्वर्ग' घडवीत असतो. याशिवाय अप्सरा-किन्नरांचे निवासस्थान असलेला हिंदूंचाच एक स्वर्ग आहेच. येथे टिळक हिंदू, ख्रिस्ती आणि कविकल्पित अशा तीन स्वर्गकल्पनांचे संयुग घडवीत आहेत. कवी म्हणतो की, आता तुझा शोध मला लागला आहे, तेव्हा असा स्वर्ग निर्माण करण्यासाठी जनलोकांत, त्यांनी निर्मिलेल्या उद्यानात राहण्यासाठी चल.

यावर फुलाने उत्तरादाखल केलेले युक्तिवाद हिंदूआध्यात्मपरंपरेतील वैराग्याच्या भूमिकेला अनुसरून आहेत. ते म्हणते, भ्रमर स्वार्थी आणि नीच असतात; मकरंदापुरते ते फुलांवर प्रेम असल्याचे दाखवतात आणि तो मिळाला की ते फुलांना विसरून जातात; 'ज्या ज्या सुमनी रमेल ते ते तितक्यापुरते त्याचे' असे आणि 'शिते तोंवरी भुतें' असे त्यांचे वर्तन असते. म्हणून 'दूर वनात राहणे सुखाचे' असे योगी म्हणतात. ते फूल पुढे म्हणते की, उषा, सूर्य, वारा, सृष्टी या सर्वांचे माझ्यावर निष्काम प्रेम आहे. ते म्हणते -

सोडुन असले मित्र निधी हे निष्काम प्रेमाचे
धूळ जगाची माथा घेणे कोण म्हणेल कामाचे?

या फुलाचे वैराग्यप्रेम पाहून कवीला आश्चर्य वाटते. त्याच्या मनाला प्रश्न पडतो की, जीवनात आधी अनुरागाचा उद्‌भव होत असतो आणि नंतर वैराग्य येऊ शकते. हे फूल अनुरागाचा अनुभव घेण्यापूर्वीच विरागी कसे बनले? कवी म्हणतो -

रागावाचुन संभव कोठुन वैराग्याचा झाला?
काय उपजता जग हे वाइट दिसले या पुष्पाला?

कवी म्हणतो की, या जगातील आपला निवास हा शेवटी आपल्या मूळच्या घरापासून दूर राहणेच असते. तरीही या जगाला परके मानून त्याच्यापासून दूर का राहायचे? हा तर भ्याडपणा आणि स्वार्थाचा परमावधी आहे. कवी पुढे म्हणतो की, नद्या, ढग, वृक्षलता इत्यादी परोपकारासाठीच जन्माला आलेली असतात. जग कृतघ्न, स्वार्थी आहे यात शंकाच नाही, परंतु त्यामुळे प्रेम करणाऱ्यांची प्रीती सरत नसते. सोने ताडण, घर्षण, अग्निवेशन याला भीत नाही. हे सर्व सहन करून ते अलंकाररूप धारण करून मानवाला आनंद देते. चंदन स्वतः झिजून परदेहाला शांती देतो. झाडही अनेक आघात सहन करून माणसाच्या उपयोगी पडते. स्वतः दुःख स्वीकारून जगामध्ये जनसेवा करीत रहावे, हा परमेश्वराचा अभेद्य असा नियमच आहे, असे कवी फुलाला सांगतो. तो म्हणतो की, उषा, सूर्य, वायू यांच्या निष्काम प्रेमाचे तू दाखले दिलेस, पण हे सर्व केवळ तुझ्यावर नव्हे तर तू ज्या जगाचा द्वेष करतोस त्या जगावरही असेच प्रेम करतात; त्यांपैकी एकानेही जगाला सोडलेले नाही. यानंतर कवी फुलाच्या भक्तिकल्पनेवर हल्ला चढवतो. तो म्हणतो -

भक्ती न ती रे! परि परमेशी स्वार्थास्तव आसक्ती!
जगदीशाच्या निंदुन कृतिला स्तोत्रे त्याची गावी,
निर्दय होउन त्या सदयाची पदवी जवळ करावी!
कोण म्हणे ही भक्ती? किंवा उपासना ही कसली?
जगच्चालका कशी आवडे मती जगावर रुसली?

तेव्हा जनसेवा करण्यासाठी तू जनात चल, असे कवी त्याला सांगतो.

अपूर्व गुण प्राप्त झालेले हे फूल केवळ सेवा

करून जनांना आनंद देणार नाही; त्याची सेवा ही जगाचे परिवर्तन करणारी, जगाला अधिक चांगले बनविणारी असणार आहे. जगाचा स्वर्ग बनविण्याची क्षमता या फुलाच्या सेवेत आहे, असा कवीचा विश्वास आहे. प्रियकर आपल्या निर्दय प्रेयसीकडे तिचा अनुनय करण्यासाठी तुला तिच्याकडे पाठवील तेव्हा तुझ्या सहवासामुळे तिला हृदय येईल आणि तुझे प्रेमल, कोमल, निर्मल शील तिला प्राप्त होईल. पुष्पशरासन मदन तुला हातात घेईल आणि विरक्तीला जिंकून तो अनुरागाचे राज्य स्थापन करील. कवी तुझ्यावर कविता करून रसिकांना भुलवतील. पुत्राच्या मृत्यूने विलाप करणारी माता तुला पाहून शोक आवरील आणि माझे मूल देवाच्या उद्यानातील अक्षय फूल आहे असे म्हणेल, असे काही दाखले देऊन तो फुलाला म्हणतो की, 'लहान नाही सख्या फुला या परोपकृतीची महती'. शेवटी कवी -

तू शोकाचे भंजन कुसुमा! रंजन मूर्त मनाचे!
तू मोहाचे अंजन सुमना! व्यंजन आनंदाचे!
प्रेमल, सात्विक, पवित्र जितुके त्याचे सूचक फूल!
मधुर! मधुरतर! असे न कोठे फुलावाचुनी शील!

या शब्दांत फुलाची महती वर्णितो. यावर फूल आपली बाजू मांडते. मी जर जनात आलो तर चांगले घडण्याऐवजी वाईटच घडले असते. माझ्यासाठी भ्रमरांत भांडणे झाली असती; माझ्यासाठी माळ्यानं झाडांच्या फळांची उपेक्षा केली असती, माझ्याभोवती साप बसला असता आणि त्यामुळे कोणाला तरी मृत्यू आला असता; प्रियकर-प्रेयसीच्या गाढ आलिंगनात माझा चुराडा झाला असता. अशी काही कारणे ते फूल देते. माझे वनात असणे हे तुला माझे दुर्दैव वाटते परंतु तेच माझे परम सुख आहे, असे जेव्हा फूल म्हणते तेव्हा कवी त्याला उत्तर देतो, की शुद्ध सुखाची आशा खोटी असते; तसे सुख जनांत आणि वनातही नसते. तृष्णा आहे म्हणून पाणी आहे; क्षुधेवाचून अन्न नाही; उष्मा आहे म्हणून चंदनाचे आणि अंधार आहे म्हणून प्रकाशाचे सुख आहे; म्हणून 'दुःखावाचुन नको सुखाची, व्यर्थ कल्पना पाही!' तुम्ही जनात रहा की वनात, क्षुधा, तृषा, शीतोष्णता यांसारख्या उपाधींपासून सुटका नाही. यांना चुकवून मुक्ती मिळेल असे जर कोणी मानत असतील तर तो भ्रम आहे; ही गोष्ट फक्त मृत्यूतच शक्य आहे. कवी पुढे म्हणतो की, आयुष्यात येणारी संकटे हे एक आव्हानच असते. तो विजय नामक दुर्गाकडे जाण्याचा सोपान असतो. कवी या मार्गाबद्दल म्हणतो की -

मनोवृत्तीच्या पायावरती रचिलेला हा दुर्ग,
ह्याच्या शिखरी विराजमाना हाकेवरती स्वर्ग!

आपणच सुखदुःखाचे कर्ते असल्याचे कवी येथे सांगतो. यानंतर टिळकांचे आवडते अनुरागाचे तत्त्वज्ञान येते. आपण याआधी विचारात घेतलेल्या 'कवीचे उद्यान' या कवितेतील 'अनुरागतरू' आपणास येथेही भेटतो. माणसांनी एकमेकांना बंधू मानून एकमेकांवर आणि एकूण मानवी जीवनावर प्रेम करण्याला टिळक 'अनुराग' म्हणतात. अनुरागाचा हा तरू माणसाला सुखाची देणगी देणारा असला तरी तो दुःखाच्या कर्दमात रुजतो; अश्रूंच्या प्रवाहात फोफावतो; तो वनात नव्हे तर जनभूमीवर जगतो; असे या तरूचे वर्णन करून कवी म्हणतो -

छायेखाली ह्याच्या वसता जग हे सुखमय सारे,
दुःखाचा लव न दिसे कोठे! सारे रम्य पसारे!

कवीचे हे म्हणणे फुलाच्या मनातील संदेह पूर्णपणे नाहीसा करीत नाही. कवीला त्याचा किंचित रागही येतो. कवी म्हणतो की, तू मला ओळखलेच नाही; ज्याला 'काम' आणि 'प्रेम' या भिन्न गोष्टी आहेत असे वाटते; जो विष आणि अमृत यांचे नाते कधीही कल्पित नाही; प्रफुल्ल आणि विशीर्ण यांतील भेद ज्याने पुसून टाकला आहे; तसेच जो प्रेम आणि सुंदरता एकच मानतो; असा मी एक रसिक आहे. शेवटी कवी म्हणतो -

पुन्हा सांगतो, जीवन आणि प्रेम भिन्न नच, एक!
प्रेमहीनता मृति, केवळ तो स्वार्थाचा अतिरेक!
प्रेमासाठी सुखा विसरणे हीच सुखांची पूर्ति!
प्रेम मुक्तिसुख, परमेश्वर हा, स्वर्ग हाच, ये पाहू,
प्रेमरूप ये होऊ आपण, देवासन्निध राहू!

तरीही फुलाला ते पटत नाही, ते म्हणते 'प्रेम कशाचे? उन्मद हा भयकारी!' कवी आणि फूल यांच्यातील वाद येथे संपुष्टात येतो. परंतु कविता येथे





संपत नाही. अनुरागतरू ज्या 'अश्रुजलाच्या सारणी'वर फोफावत असतो ते अश्रू कवीच्या डोळ्यांतून भूमीवर पडतात व तेथून ते लतेमार्फत फुलापर्यंत पोचतात आणि ते फुलात भिनून त्याचे हृदयपरिवर्तन होते. रानातून जनात परतणाऱ्या कवीच्या हृदयात ते फूल सामावले जाऊन ते कवीचा एक भागच बनते. हे सांगून ही कविता संपविली जाते. या प्रकारे वादविवादात कवीचा नव्हे तर शेवटी फुलावरील त्याच्या प्रेमाचाच विजय होतो.

एका पातळीवर ही कविता ख्रिस्ती धर्मोपदेशक आणि अ-ख्रिस्ती (हिंदू) माणूस यांच्यातील वादाची आठवण करून देणारी आहे. परंतु टिळकांना येथे ही पातळी अभिप्रेत नाही. त्यांनी या कवितेत ख्रिस्ताचा किंवा ख्रिस्ती धर्माचा निर्देशही केलेला नाही. प्रेम आणि मानवसेवा या सार्वत्रिक आणि वैश्विक मूल्यांवर वाचकाचे लक्ष सातत्याने केंद्रित राहील अशीच या कवितेची बांधणी करण्यात आली आहे. म्हणूनच, या कवितेत ख्रिस्तप्रणीत मूल्यांचा पुरस्कार जरी असला तरी तिच्या निर्मितीमागे धर्मप्रचाराचा हेतू नाही, असे म्हणावे लागते. समताधिष्ठित समाज घडवून आणि भौतिक समृद्धी प्राप्त करून घेऊन एक राष्ट्र म्हणून भारताची उभारणी करण्यासाठी भारतीयांमध्ये ख्रिस्तप्रणीत जीवनमूल्यांवर श्रद्धा निर्माण केली पाहिजे आणि त्यासाठी भारतीयांपुढे ख्रिस्ती धर्म नव्हे तर ख्रिस्त उभा केला पाहिजे, असे त्यांना वाटत असल्याचे आपण पूर्वीच पाहिले आहे. भारतीयांसमोर ख्रिस्त उभा करणे म्हणजे त्याने पुरस्कारिलेली मूल्ये त्यांच्यासमोर ठेवीत राहणे. 'वनवासी फूल' या कवितेत त्यांनी नेमके हेच केले आहे. माणसामध्ये शिवत्व निर्माण करण्याची ताकद प्रेमात असते म्हणून माणसावर, मग तो कसाही असो, निरपेक्षपणे प्रेम करीत राहणे; त्याच्या जीवनातील दुःख दूर होईल आणि त्याचे जीवन आनंदाने, सुखाने भरून जाईल यासाठी त्याची निष्काम बुद्धीने सेवा करीत राहणे; हे कार्य करीत असताना मृत्यू जरी आला तरी तो आनंदाने स्वीकारणे; ही मूल्ये 'वनवासी फूल' या कवितेत मांडण्यासाठी टिळकांनी ती लिहिली आहे. माणसाची प्रेमपूर्वक सेवा करताना आपला विनाश होईल आणि आपल्याला मुक्तीच्या मार्गावर चालता येणार नाही, अशी भीती फुलाला वाटते. प्रेमपूर्वक सेवा करताना येणारा मृत्यूच मुक्ती देणारा असतो, हे त्यावर कवीचे उत्तर आहे. म्हणूनच टिळक 'मोक्ष' हा स्वतंत्र पुरुषार्थ मानत नाही. धर्मपालनाच्या चौकटीत अर्थ आणि काम यांची प्राप्ती करण्यातच 'मोक्ष' आहे असे त्यांचे मत आहे.

हिंदूंमध्ये प्रचलित असणाऱ्या आणि त्यांच्या जीवनाचे नियंत्रण करणाऱ्या वैराग्याच्या कल्पना हा पूर्वपक्ष घेऊन त्यांनी त्याचा या कवितेत प्रतिवाद केला आहे. हिंदूपरंपरेत मुळात वैराग्य ही जीवनाचा उपभोग घेऊन झाल्यावर, म्हणजेच अर्थ व काम हे पुरुषार्थ साध्य केल्यावर, जीवनाच्या उत्तर काळातील वानप्रस्थाश्रमात आणि अंतिमतः संन्यासाश्रमात स्वीकारायची जीवनपद्धती आहे. ती मोक्षप्राप्तीसाठी करायची साधना आहे. प्रस्तुत लेखात जेथे भारतीय संन्यासकल्पनेचे विवेचन केले आहे तेथे वैराग्यासंबंधीची ही कल्पना स्पष्ट केली आहे. संसार करणे चालू ठेवायचे परंतु तो करता करताच संसाराची निंदा करीत आणि वैराग्याची महती गात जगत राहायचे; हा प्रकार नंतरच्या काळात सुरू झाला. त्यासाठी दारापुत्रादिक हे मोक्षमार्गावरचे शत्रू कल्पण्यात आले. वैराग्य म्हणजे संसाराचा द्वेष करीत त्यापासून सुटका करून घेणे, असा वैराग्याचा संकुचित अर्थ झाला. ह्या प्रकारचे वैराग्य हे भारतीयांच्या जीवनाचे उद्दिष्ट आणि जीवननियामक तत्त्व बनले. म्हणून ही कविता लौकिकद्वेष विरुद्ध लौकिकप्रेम असा संघर्ष उभा करते. थोडक्यात, या प्रकारच्या वैराग्यतत्त्वाचे वैयर्थ चित्रित करण्यासाठी, जन्मापासूनच असे वैराग्य प्राप्त करून घेतलेले रानातले फूल केंद्रस्थानी ठेवणारी आणि भौतिक जीवनावर प्रेम करणाऱ्या कवीकडून त्याचे मतपरिवर्तन झाल्याचे दर्शविणारी कविता टिळकांनी लिहिली. ही कविता भारतीय आध्यात्मातील प्रचलित असलेली वैराग्यकल्पना नाकारून ख्रिस्तप्रणीत अनुरागाचे तत्त्वज्ञान प्रभावीपणे मांडत असल्यामुळे तिला ख्रिस्ती मूल्यविचार प्रकट करणाऱ्या काव्याच्या गटात समाविष्ट केले आहे. वस्तुतः टिळक सातत्याने

ख्रिस्ती मूल्यविचार आणि भारतीय आध्यात्म यांची सांगड घालताना दिसतात. या कवितेत ख्रिस्ती मूल्यविचाराची मांडणी जरी केंद्रस्थानी असली तरी येथेही ख्रिस्ती जीवनमूल्य आणि भारतीय आध्यात्म यांचे संयुग घडवण्याचा त्यांचा प्रयत्न दिसून येतो.

ख्रिस्तविचार हा भारतीय आध्यात्मविचाराला पूर्णत्व देणारा विचार आहे, ही टिळकांची भूमिकाही या काव्याच्या निर्मितीमागे आहे. या कवितेत टिळक जरी भौतिक जीवनाला महत्त्व देत असले तरी त्यांनी मुक्ती नाकारली नाही. हे जग आपले अंतिम निवासस्थान नाही. एकापरीने आपण येथे दूरस्थच आहोत आणि 'सायुज्यता' हेच मानवी जीवनाचे उद्दिष्ट असते, यावर त्यांचीही श्रद्धा आहे. त्यासाठी भक्तिमार्ग त्यांना मान्य आहे. आपल्या याच भूमिकेतून त्यांनी या कवितेतला 'कवी' घडवला आहे. परमेश्वरप्राप्ती किंवा मुक्ती हे मानवी जीवनाचे अंतिम उद्दिष्ट मानायचे, त्यासाठी परमेश्वराची भक्ती करायची, परंतु वैराग्याच्या ऐवजी अनुरागाचा मार्ग अवलंबायचा; ही टिळकांची भूमिका भारतीय आध्यात्म आणि ख्रिस्ती जीवनमूल्ये यांचे संयुग आहे. या दोन विचारपद्धतींच्या संयुगातून घडलेली आध्यात्मिक भूमिका हे या कवितेचे आशयसूत्र आहे. टिळकांच्या उपलब्ध काव्यसंभारात 'वनवासी फूल' ही जरी महत्त्वाची कविता असली तरी तिला श्रेष्ठ काव्यमूल्य मात्र प्राप्त होऊ शकलेले नाही. यातील वैचारिकता ही काव्यात्म पातळीवर जात नाही. विचारांना अलंकारांचा साज चढवून ते मांडले जात असल्यामुळे आणि हा साज उतरवूनच त्यांचे आकलन करावे लागत असल्यामुळे ही कविता विचारप्रतिपादनाच्या पातळीवरच राहते.

ख्रिस्तप्रणीत जीवनमूल्यांवरची श्रद्धा, भारतीय समाजाच्या प्रगतीसाठी ही मूल्ये आवश्यक असल्या-बद्दलची खात्री, यांतून टिळकांची ख्रिस्ती मूल्यविचार प्रकट करणारी कविता निर्माण झाली आहे. भारताचे ख्रिस्तीकरण करणे ही तिच्या मागची प्रेरणा नाही. आपल्या आध्यात्मिक जाणिवांच्या किंवा श्रद्धांच्या अभिव्यक्तीसाठी आणि भारतासंबंधीचे आपले स्वप्न प्रत्यक्षात आणण्याला प्रेरणा देण्यासाठी त्यांचे काव्यलेखन झालेले आहे. ख्रिस्ती मूल्यविचार प्रकट करणाऱ्या त्यांच्या आणखी काही महत्त्वाच्या कवितांचा आता आपण विचार करू.

ख्रिस्ती मूल्येच भारताच्या परिवर्तनासाठी आणि प्रगतीसाठी आवश्यक आहेत, ह्या भूमिकेतून त्यांनी, जनांचा सेवक असण्यापलीकडे ज्याला दुसरे नाते नाही, अशा एका आदर्श समाजसेवकाचे चित्र 'लोकमित्र'[८३] या कवितेत रेखाटले आहे. ख्रिस्तप्रणीत मूल्यांचा स्वीकार करणाऱ्या अशा 'विभूतीं'ची वाट भारतमाता पाहत आहे, असे म्हणून त्यांनी या कवितेचा शेवट केला आहे.

ख्रिस्तीधर्मस्वीकारापूर्वीच, सामान्यपणे १८९४ च्या सुमारास, टिळक मनाने 'ख्रिस्ती' झालेले होते. त्यावेळी त्यांनी, आपण जाहीरपणे ख्रिस्त धर्म का स्वीकारत नाही याची कारणे देणारी 'माझी अडचण'[८४] ही कविता लिहून तीं 'ज्ञानोदया'त प्रसिद्ध केली. या कवितेत ते येशूला उद्देशून म्हणतात -

स्वदेशसेवा तव अनुगमने जैशी मज साधावी
तशी न दुसऱ्या कवण्या मार्गे किती श्रमोनी व्हावी

स्वदेशसेवा जर यशस्वीपणे करायची असेल तर स्वदेशात ख्रिस्ती मूल्ये रुजवूनच ती होऊ शकेल अशी आपली धारणा असल्याचे ते येथे सूचित करीत आहेत. ह्याच दृष्टिकोनातून त्यांनी 'ब्राह्मण किंवा महार'[८५] कविता लिहिली आहे. 'ब्राह्मण किंवा महार' या कवितेतील कथनकर्ता सामाजिक समतेचा पुरस्कार करणारा असाच एक 'लोकमित्र' आहे. आता आपण त्यांची 'ब्राह्मण किंवा महार' ही बहुचर्चित कविता विचारात घेऊ.

'ब्राह्मण किंवा महार' ही कविता येशूच्या पुढील वचनांवर आधारित आहे. येशू आपल्या शिष्यांना म्हणाला होता की, '...आजचे पहिले ते शेवटले अन् शेवटले ते पहिले असं अनेकांचे होईल!' तुमच्यापैकी कुणाला श्रेष्ठ व्हायचं असेल तर त्यानं इतरांचा सेवक व्हावं. ज्याला तुमच्यातला पहिलं व्हायचं असेल तर त्यानं तुमचा गुलाम व्हावं!"[८७] भारतीय संस्कृतीमध्ये

महारादी अस्पृश्य हे सर्वांत हीन आणि ब्राह्मण हे सर्वांत श्रेष्ठ लेखले जात होते. जातीजातीतील श्रेष्ठ-कनिष्ठ-भाव टिळकांना मान्य नव्हता. माणसामाणसांत पाडल्या जाणाऱ्या सर्व प्रकारच्या श्रेणींचा धिक्कार येशूने केला. लीनता, नम्रता, सेवाभाव या मूल्यांचा पुरस्कार करून त्याने माणसाने माणसाकडे केवळ 'माणूस' म्हणून पहावे, अशी शिकवण दिली. जातीच्या श्रेष्ठत्वाचा अहंकार, अन्य जातीतील माणसाला हीन व तुच्छ लेखण्याची वृत्ती यामुळे हा समाज चिरफाळलेला आहे; हे चिरफाळलेपणच भारताला राष्ट्र बनविण्याच्या आड येत आहे. हे चिरफाळलेपण घालविण्यासाठी ख्रिस्तस्वीकृतीशिवाय पर्याय नाही, असे टिळकांचे मत असल्याचे आपण पूर्वीच पाहिले आहे. टिळकांच्या या भूमिकेतूनच या कवितेचा जन्म झाला आहे. ज्याला 'जन्मभूमिसेवाधर्मी' (हा 'लोकमित्र' शब्दाला असलेला पर्याय) व्हायचे असेल त्याला समानतेचे मूल्य स्वीकारलेच पाहिजे, असे या कवितेत टिळक सुचवीत आहेत. ते म्हणतात की, 'मनुजपण' हे सृष्टीतील 'दिव्यपण' आणि 'मांगल्याची ठेव' आहे; परंतु तिचे हे मोल जो मानीत नाही तो 'महाखल' असून तोच नीचातील नीच आहे; 'जन्मभूमिसेवाधर्मी' असलेला मी मानीन. हिंदभूमी माझी जननी आहे आणि तिच्या कुशीतून जन्मलेले सर्वजण माझे हिरे असून त्यांच्यामुळे माझे मन मोहून जाते. मळात पडलेले, गर्तेत दडलेले आणि मुकुटात जडलेले, या सर्वांनाच, 'जन्मभूमिसेवाधर्मी' असलेला मी उचलून घेईन. विपन्नदशेत असलेले, अज्ञपणाने ग्रासलेले, दीनदुबळे, अशा सर्वांसाठी माझा जीव कळवळतो; माता ज्याप्रमाणे आपल्या सर्व मुलांत दुबळा असणाऱ्या मुलाला आधी उचलून घेते, तसेच, तिच्यासारखाच 'वेडा' आणि 'जन्मभूमिसेवाधर्मी' असलेला मीही अशांनाच प्रथम उचलून घेईन. येथील 'वेडा' ही प्रतिमा 'कारण मी वेडा नुसता'[८८] या कवितेतही आली आहे. ही कविताही ख्रिस्तप्रणीत समानता आणि बंधुभाव या मूल्यांचाच पुरस्कार करते. या कवितेत ते म्हणतात की, कोणी गिरीशिखरावर उभा असो किंवा कोणी दरीत वसलेला असो, हे दोघेही मज 'वेड्याला' समानच वाटतात. 'ब्राह्मण किंवा महार' ही कविताही हेच सूत्र प्रकट करते. या कवितेत टिळक पुढे म्हणतात की, मानापमानाचा गुंता कसा असतो कोणास ठाऊ, मी मात्र सेवेला माथा देईन, सर्वांच्या लाथा खाईन; माझ्या भूमीचे सर्व ऋण फेडून मी मरून जाईन, परंतु माझ्या 'गुरुपदा'चे मात्र रक्षण करीन. येथे 'गुरुपद' याचा अर्थ, 'तुमच्यापैकी कुणाला श्रेष्ठ व्हायचं असेल तर त्यानं इतरांचा सेवक व्हावं.' या ख्रिस्तवचनात अभिप्रेत असलेले गुरुपद होय. यानंतर या कवितेचेपुढील कडवे येते -

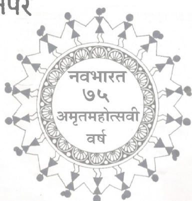
होइन नीचाहुन नीच। करीन अवघ्यांना उंच;
हे ब्राह्मण मग महार मी। कोणी गणी मग मला कमी
कमी गणीना? । काही म्हणेना?। कुणी? तयांना -
विचारतो मग कसला मी?। जन्मभूमिसेवाधर्मी?

या कवितेतील हे कडवे तर आधी उल्लेखिलेल्या येशूच्या वचनांचा अनुवादच आहे. शेवटी ते म्हणतात की, केवळ पाचच नव्हे (येथे पंचप्राण या अर्थी) तर सर्वच हिंदभूमिबालक - मग ते कसेही असले तरी - माझ्या देहाचे प्राण आहेत. टिळकांच्या मूल्यव्यवस्थेत मौनाला महत्त्वाचे स्थान आहे. या कवितेतही मौनाचा निर्देश येतो. मौनाबद्दल ते म्हणतात -

जे वाटे ते। सांगायाचे। शब्द न पुरते,
धरितो मौना यास्तव मी। जन्मभूमिसेवाधर्मी.

आपण काय करणार आहोत हे सांगत बसण्यापेक्षा न बोलता ते केले गेले पाहिजे, यावर त्यांचा विश्वास आहे; आपल्याला जे वाटते ते येशूने प्रेरित केलेले असते. कारण येशूच आपले मन बनला आहे. आपले येशूप्रेरित वाटणे हे पूर्णतः शब्दांत पकडता येणार नाही. अशा अवस्थेत मौन बाळगणे हेच श्रेयस्कर असते, असे येथे टिळक सुचवीत आहेत. त्यांची 'कोलाहलमौनगान'[८९] ही कविताही येशूभक्ताच्या हृदयात सुरू असणाऱ्या 'मौना'च्या गाण्याचे चित्र रेखाटणारी आहे. येथील 'मौन' येशूशी संबंधित असून, टिळकांच्या संवेदनशीलतेचा परिचय असणाऱ्यांना ते सहज कळू शकणारे आहे. परंतु मराठी वाङ्मयेतिहासकारांनी, ही कविता गूढगुंजनपर असून, केशवसुतांच्या गूढगुंजनपर

अनुक्रमणिका



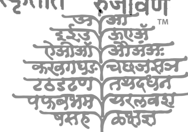
काव्याच्या अनुकरणातून ती लिहिली गेली असल्याचे नमूद केले आहे. टिळकांना गूढगुंजनपर काव्यलेखन जमत नसल्याचा निष्कर्षही त्यांनी काढला आहे.[१०] परंतु ही कविता केशवसुतांच्या अनुकरणातून जशी आलेली नाही तसेच तिचा गूढगुंजनाशीही संबंध दिसत नाही. आपण येशूमय झालेलो आहोत; त्याचाच स्वर आपल्या हृदयात उमटतो आहे; हे टिळक येथे सांगू पाहत आहेत. ते म्हणतात : कोलाहल चराचराला पुरता व्यापून उरला आहे; आसमंत भेसुर-बेसुर बनले आहे; परंतु अशा वातावरणातही एक 'मधुरव सरसरला आहे'; हा 'कलरव चेतोहारी' आहे; तो 'मधुतर कोमल पंचम' आहे; भोवतालच्या धुमधडाक्यातही एक सारिका गात आहे; माझ्या अंतर्यामात जंगी गडबड असूनही तेथे एक सारंगी वाजते आहे; परंतु हा मधुर स्वर कोणता, ते मात्र मला पुसू नका. शेवटी ते म्हणतात -

वाढो कोलाहल हा शतगुण।
जे जे बसतिल मौना बिलगुन,
ऐकवीन ते त्या सकला, जे ठाउक माझे मजला!

स्वर्गाचे राज्य येणार असल्याच्या येशूच्या आश्वासनावर ज्यांचा विश्वास आहे तेच सभोवताली सुरू असणाऱ्या 'कोलाहलाच्या' अराजकात मौन पाळू शकणार आहेत. येशूच्या आगमनकाळात येरुसलेममध्ये असाच 'कोलाहल' होता. या कोलाहलाच्या वातावरणात येशूने स्वर्गाचे राज्य येणार असल्याची घोषणा केली होती. पारतंत्र्याच्या बेड्यांत जखडलेल्या आणि अनेक समाजघातक रूढींनी ग्रस्त असणाऱ्या भारताचे चित्रही असेच 'कोलाहलपूर्ण' आहे; असे ही प्रतिमा सुचवते. येशूप्रणीत मूल्ये ही या अराजकाचे निवारण करून स्वर्गाचे राज्य स्थापणारी आहेत आणि हे राज्य स्थापन करण्यात अशा कोलाहलात मौन पाळणाऱ्यांचाच पुढाकार असणार आहे; तेव्हा माझ्या हृदयात उमटणारे व येशूचा संदेश असलेले आणि 'माझे मजला ठाऊक असलेले गान' मी अशा मौनधारकांना ऐकवीन असे येथे टिळक म्हणत आहेत. कुठल्याही कवितेत असते तशीच व्यंजना याही कवितेत आहे. याशिवाय वेगळे 'गूढगुंजन' या कवितेत दिसून येत नाही.

टिळकांच्या सर्वच कविता येशूप्रणीत मूल्यव्यवस्थेशी संबंधित आहेत, असा या विवेचनाचा अर्थ नाही. परंतु त्यांच्या एकूण काव्यलेखनामागे या मूल्यव्यवस्थेची व्यापक चौकट आहे. त्यांची प्रत्येक कविता या मूल्यव्यवस्थेचा प्रत्यक्ष निर्देश जरी करीत नसली तरी ती या मूल्यव्यवस्थेशी संवादी मात्र असते. या संदर्भात त्यांची 'बोंबाबोंब'[११] ही कविता विचारात घेता येईल. ही कविता एक विश्वनियम सांगते. तो असा की, पतन होत असते म्हणून उत्थापनही असते; म्हणून उत्थापन हे पतनसापेक्ष, तसेच संजीवन हे मरणसापेक्ष असते. हे जर खरे असेल तर पतनाबद्दल किंवा मरणाबद्दल उगीच बोंबाबोंब कशासाठी करायची? इस्रायलचा यहुदी समाज अनेक प्रकारे पतीत झालेला होता. म्हणूनच त्यांच्या उत्थापनाला आवश्यक असा संदेश घेऊन देवपुत्र येशूचे आगमन झाले होते. येशूला सुळावर चढवण्यात आले होते म्हणूनच त्याचे कबरीतून पुनरुत्थान झाले. टिळकांनी 'वनवासी फूल' या कवितेतही हाच विश्वनियम सांगितला आहे. तेथे फुलाला उद्देशून कवी म्हणतो की, शुद्ध सुख कधीच नसते; दुःख आहे म्हणूनच सुखाला अर्थ आहे. भारतीय समाजाची आजची पतनावस्था कायमची नसून भावी उत्थापनाची ग्वाही देणारी आहे; असे या कवितेत टिळक म्हणत आहेत. अर्थात हे उत्थापन येशूप्रणीत मूल्यांच्या आधारे होणार आहे हे येथे गृहीत आहे. ना. वा. टिळकांच्या ख्रिस्तघटित संवेदनशीलतेच्या कक्षेतच त्यांच्या 'कोलाहलमौनगान', 'रणशिंग', 'बोंबाबोंब', 'खरे पुढारी', 'पुरे जाणतो मीच माझे बल', 'ब्राह्मण किंवा महार' या व यांसारख्या कवितांचे आकलन केले पाहिजे. या प्रकारच्या कविता केशवसुतांच्या अनुकरणातून लिहिल्या गेल्या असे म्हणणे टिळकांवर अन्याय करणे ठरेल.

भारताच्या आमूलाग्र परिवर्तनासाठी ख्रिस्त-प्रणीत मूल्यांची स्वीकृती आवश्यक असल्याच्या त्यांच्या भूमिकेतून ही मूल्ये पुरस्कारणारी कविता जशी त्यांनी लिहिली तशीच मूळचा पौर्वात्य असलेला येशू शोधून तो आपल्या पौर्वात्य संस्कृतीत रुजविणे आवश्यक





अनुक्रमणिका

असल्याच्या त्यांच्या भूमिकेतून त्यांनी ख्रिस्तप्रणीत मूल्यांना भारताच्या सांस्कृतिक परंपरेत अर्थ देणारी कविताही लिहिली. त्यांच्या या दोन्ही प्रकारच्या काव्यलेखनामागे त्यांची भारतीय आध्यात्माच्या संस्कारातून सिद्ध झालेली संवेदनशीलता होती. आता आपण ख्रिस्ती मूल्यांना भारतीय आध्यात्मिक परंपरेत अर्थ देण्याच्या प्रक्रियेतून निर्माण झालेल्या त्यांच्या काव्याचा विचार करू. याच प्रक्रियेतून त्यांचे भक्तिकाव्य जन्माला आलेले आहे. त्यांच्या अभंगरचनेचा विचार करण्यापूर्वी आपण त्यांच्या अन्य काव्यात ही प्रक्रिया कशी घडून येते हे बघणार आहोत.

ना. वा. टिळकांची 'गायत्री'[१२] ही कविता या दृष्टीने बघता येईल. गायत्री मंत्र हा वेदातील मंत्र असून विश्वामित्र त्याचा कर्ता आहे. वैदिक परंपरेत या मंत्राला अतिशय महत्त्व असून सर्व प्रकारच्या पूजाविधीत तो उच्चारला जातो. तसेच त्याचा दैनंदिन जप करणे आवश्यक मानले जाते. सविता किंवा सूर्य या देवतेच्या तेजाची आराधना या मंत्रात केली गेली असून सूर्याचे तेज आमच्या बुद्धीला आणिं ध्यानभक्तीला उत्तम रीतीने प्रेरणा करो, अशी याचना या मंत्रात केली गेली आहे. सूर्याचे तेज हे केवळ हिंदूंनाच प्रेरणा देणारे नाही; जगातील सर्वच धर्मांच्या (हे सर्वच धर्म पौर्वात्य आहेत.) तत्त्वांचा पाया आणि प्रेरणा सूर्याचे तेजच आहे; तेव्हा तेजाची ही प्रार्थना सर्वच धर्मांना सारखीच लागू आहे; ही भूमिका टिळकांच्या या कवितेमागे आहे. ते म्हणतात : हे जगत ज्याच्या इच्छेने जन्मले त्याच्या तेजाचे आणि ज्याच्याशी मानवाची बुद्धी बद्ध होऊन विलास करते त्या तेजाचे आपण चिंतन करू. पूर्वीचे ऋषिवर, अग्निपूजक झोरोत्सर, चीनचा कन्फुशय, कारुण्यसिंधू बुद्ध, शंकराचार्य, महमद आणि येशू ख्रिस्त या सर्वांनाच या तेजाने प्रेरणा दिली; अशा तेजाचे आपण चिंतन करू या. शेवटी टिळक म्हणतात -

ज्या तेजे सत्यि डोळे निशिदिनि अमुचे लागले लागतील
प्रेरो ते तेज बुद्धि सततहि अमुच्या सारुनी दूर भूल.

येथे टिळकांनी वैदिक धर्माची निर्मिती असलेल्या गायत्री मंत्राचे नाते केवळ हिंदू धर्माशी न राखता ते सर्व धर्मांशी जोडले आहे. सूर्यतेज ही एक प्राकृतिक घटना असून तिच्यामुळेच सर्व सजीव सृष्टी अस्तित्वात आली आहे. त्यामुळे हे तेज सर्वच धर्मांना वंदनीय आहे. अशा प्रकारची सर्वसमावेशक भूमिका टिळकांनी येथे घेतली आहे. गायत्री मंत्राला सर्व धर्मांचा मूलस्रोत मानल्यामुळे सर्वच धर्मांचे नाते भारतीय सांस्कृतिक परंपरेशी प्रस्थापित होते. अशा प्रकारची प्रस्थापना ही भारतात नांदणाऱ्या भिन्न धर्मीयांच्यामध्ये एकात्मतेची जाणीव दृढमूल करणारी ठरेल, असा टिळकांचा विश्वास त्यामागे आहे. आपला ख्रिस्ती धर्म, पाश्चात्त्य नव्हे तर, भारतीय परंपरेतला असायला हवा; ह्या टिळकांच्या आग्रहाचे प्रतिबिंब ह्या कवितेत उमटले आहे. ख्रिस्ती धर्माच्या संकल्पना आणि मूल्ये भारतीय सांस्कृतिक परंपरेत सामावून घेण्याच्या टिळकांच्या प्रवृत्तीचे दर्शन त्यांच्या या कवितेत घडते.

टिळकांच्या काव्याचा विचार करताना प्रारंभी आपण त्यांच्या 'माझे दशावतार', 'कवीचे उद्यान' आणि 'गुलाब' या कवितांत ख्रिस्ती मूल्ये आणि भारतीय सांस्कृतिक परंपरा यांचे संयुग टिळकांनी कसे घडवून आणले आहे, याची मीमांसा केली होती. आता आपण टिळकांच्या काव्यातील प्रतिमांत, तसेच भारतीय सांस्कृतिक परंपरेतील संकल्पना आणि प्रमाणके यांच्यात टिळकांनी हे संयुग कसे घडवून आणले याचा विचार करू.

टिळकांच्या अनेक कवितांत भारतीय आध्यात्मिक परंपरेतील संकल्पना, हिंदू-पुराणे आणि रामायण-महाभारत ही आर्ष महाकाव्ये यांतील व्यक्ती आणि घटना प्रतिमारूप घेऊन येताना दिसतात. त्यांना आपल्या संस्कृतीने प्राचीन काळात केलेल्या या भव्य व समृद्ध निर्मितीबद्दल अभिमान आणि आपुलकीही आहे. तेजोपासनेची परंपरा सांगताना त्यांनी या परंपरेचा प्रारंभ प्राचीन ऋषिवरांपासून करून तिचा शेवट येशू ख्रिस्तापाशी केला आहे. भारतीय ख्रिश्चनांच्या परंपरेत या सर्वांचा समावेश ते करतात.

हिंदू धर्माशी संलग्न असलेल्या रामायण-महाभारतातील आणि अन्य पुराणांतील काही व्यक्ती

आणि घटना यांतून टिळकांनी तीन प्रकाराने प्रतिमा घडवल्या आहेत. काही कवितांत ते प्रतिमासामग्रीचे मुळातील अर्थ व संदर्भ कायम ठेवून प्रतिमानिर्मिती करतात. 'वनवासी फूल' या कवितेतील अप्सरा, किन्नर यांचे उल्लेख, 'कवीचे उद्यान' मध्ये काव्यदेवता म्हणून केलेला शारदेचा निर्देश, 'सुशीला'[१३] या दीर्घकाव्यात आलेली जानकीची प्रतिमा, ही या प्रकारच्या प्रतिमांची काही उदाहरणे नमूद करता येतील. हिंदूपुराणातील घटना आणि व्यक्ती यांना ख्रिस्ती मूल्यांचा किंवा संकल्पनांचा नवा अर्थ देऊन काही प्रतिमा घडवल्या जातात. हा टिळकांनी अवलंबिलेला प्रतिमाघडणीचा दुसरा प्रकार होय. 'माझे दशावतार' या कवितेत विष्णूच्या अवतारांना टिळकांनी ख्रिस्ती संदर्भ दिले आहेत. कल्की या संस्कृत शब्दाचा मूळ अर्थ 'पापी पुरुष' असा आहे. त्याच्या आधारे विष्णूच्या 'कल्की' या दहाव्या अवताराला 'पापी माणूस' हा अर्थ देऊन, आता आपण पापी माणसाच्या अवतारात असून पापापासून मुक्ती मिळवण्यासाठी आपण पतीतपावन असलेल्या येशूची आराधना करीत आहोत; असे टिळकांनी म्हटले आहे. 'वनवासी फूल' या कवितेत, कवी रानातील फुलाला म्हणतो की, 'पुष्पशरासन' मदन तुला हाती धरून विरक्तीला जिंकून घेईल आणि तिचे राज्य अनुरक्तीला देईल. पार्वतीशी शंकराचा विवाह व्हावा म्हणून विरक्ती धारण करून तपश्चर्येला बसलेल्या शंकराला मोहित करण्यासाठी मदनाने शंकरावर पुष्पबाण सोडला. तपस्या भंग झाल्यामुळे रागावलेल्या शंकराने आपल्या तिसऱ्या डोळ्यातील अग्नीने मदनाला भस्मसात करून टाकले. ह्या पुराणकथेचा संदर्भ या प्रतिमेला असून तिचा अर्थ टिळकांनी बदलवून टाकला आहे. मदनाने विरक्ती स्वीकारलेल्या शंकराला पार्वतीबद्दल अनुरक्त केले, या संदर्भाच्या आधारे टिळकांनी मदनाला पुष्पबाणाच्या साह्याने विरक्तीचा पराभव करून अनुरागाचे राज्य प्रस्थापित करायला लावले आहे. 'भवजलधी' या भारतीय आध्यात्मात येणाऱ्या संकल्पनात्मक प्रतिमेला टिळकांनी ख्रिस्ती मूल्यविचारांशी संवादी असा वेगळा अर्थ दिला आहे.

हिंदूधर्मातील संकल्पनेप्रमाणे भवजलधी अथवा भवसागर तरून जावयास दुस्तर आहे. सामान्य हिंदू माणूस त्यात गटांगळ्याच खातो. हा भवसागर तरून जात असताना जर ईश्वरभक्ती करीत राहिलो तर तो तरून जाणे सोपे होते आणि या भवजलधीपासून कायमची सुटकाही होऊ शकते. मानवी संसार हा तरून जाण्यास कठीण आहे, हे टिळकांनाही मान्य आहे. परंतु त्याचे आव्हान स्वीकारून तो यशस्वीपणे तरून जाण्यातच पुरुषार्थ आहे असे टिळकांना वाटते. 'वनवासी फूल' मधील कवी फुलाला उद्देशून म्हणतो -

तुला सांगतो ज्यास संकटे म्हणती त्या बघ ऊर्मी
भवसिंधूच्या! पोहणार मी! मजला दिसती नामी!
विजयनाम जो दुर्ग तयाचा किंवा हा सोपान!
मला आवडे चढावया हा! कुणी म्हणो सोपा न!
मनोवृत्तीच्या पायावरती रचिलेला हा दुर्ग,
ह्याच्या शिखरी विराजमाना हाकेवरती स्वर्ग![१४]

भारतीय आध्यात्मात भवजलधीला टाळणे महत्त्वाचे आहे. टिळक त्याला धैर्याने सामोरे जायला सांगतात. 'भवजलधी'चे आव्हान स्वीकारणे, संकटावर विजय मिळवणे ही मानवाची मूळ प्रवृत्ती असल्यामुळे त्याच्या लाटारूपी संकटावर विजय मिळवणे, म्हणजेच विजयदुर्गावर चढून त्याच्या शिखरावर जाणे आणि या मार्गाने स्वर्ग हाकेच्या अंतरावर आणून ठेवणे, असे वर्तन भवजलधीच्या संदर्भात केले पाहिजे, असे टिळकांचे म्हणणे आहे. ख्रिस्ती विचारानुसार स्वर्गाकडे जाणारी वाट लौकीक जीवनातूनच जाते. 'भवजलधी' या भारतीय आध्यात्मातील प्रतिमेत ख्रिस्ती आशय भरून टिळक लौकिकजीवनाभिमुखतेचा संस्कार लौकिकजीवन-पराङ्मुख समाजावर करून पाहतात. कारण त्यांना हा मार्ग भारताचा भौतिक विकास घडवून आणणारा वाटतो.

टिळकांच्या कवितेतील प्रतिमाघडणीचा तिसरा प्रकार म्हणजे, हिंदूपुराणांतील व्यक्ती आणि घटना यांच्या साह्याने त्यांच्याशी समांतर अशी नवी प्रतिमा घडवणे. 'कवीचे उद्यान' ही संपूर्ण कविता या प्रकारे निर्माण केली गेली आहे. कल्पतरूचे निवासस्थान

असलेल्या नंदनवनाशी समांतर असलेले 'कवीचे उद्यान' टिळकांनी या कवितेत निर्माण केले आहे. नंदनवनातील कल्पतरूशी समांतर आणि कल्पतरूमध्ये असलेल्या सामर्थ्याशी समांतर सामर्थ्य असलेले भावतरू आणि अनुरागतरू असे दोन वृक्ष टिळकांनी या कवितेत निर्माण केले आहेत.

टिळकांनी आपल्या प्रतिमासृष्टीत जशी ही संयुगे घडवली तशीच ती भारतीय जीवनपद्धतीचे नियमन करणाऱ्या काही प्रमाणकांमध्येही घडवली. चार पुरुषार्थांची संकल्पना हे एक महत्त्वाचे प्रमाणक होय. या प्रमाणकामध्ये काही बदल करून त्याला टिळकांनी आपल्या कवितेत ख्रिस्ती अर्थ दिला. भारतीय संस्कृतीमध्ये धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष हे चार पुरुषार्थ मानले असून समाजव्यवस्थेत आपल्या वाट्याला आलेला व्यवसाय, समाजातील आपल्या स्थानाबरोबर आपल्याला प्राप्त झालेली कर्तव्ये नैतिकतेच्या चौकटीत राहून पार पाडणे, म्हणजे स्वधर्माचे पालन करणे. आपल्या धर्माशी प्रामाणिक राहून अर्थप्राप्ती आणि कामतृप्ती करणे म्हणजे अर्थ व काम या पुरुषार्थाचे पालन करणे. ह्या तीन पुरुषार्थांचे योग्य प्रकारे पालन करून झाल्यावर जीवनाचे अंतिम उद्दिष्ट असलेल्या मोक्षप्राप्तीसाठी योग्य मार्ग निवडून त्यावर मृत्यू येईपर्यंत क्रमण करीत राहणे, म्हणजे मोक्ष हा पुरुषार्थ साध्य करणे. त्यासाठी वैराग्य स्वीकारण्याची अट घातलेली आहे. ख्रिस्तप्रणीत जीवनपद्धतीत आणि धर्मकल्पनेत लौकिक आणि पारलौकिक यांत भेद आणि विरोध नाही. लौकिक जीवन जगताना मानवावर, तसेच जगावर प्रेम करीत राहणे, दीन-दुबळे, पतित आणि गरजवंत यांची सेवा करणे आणि असे जीवन जगत असताना सतत परमेश्वराची आठवण ठेवीत राहणे, हाच माणसाला परमेश्वराच्या निकट स्थान मिळवून देणारा मार्ग आहे, असे ख्रिस्ती धर्म मानतो. याचा अर्थ ख्रिस्ती धर्मात मोक्षनामक पुरुषार्थाला स्वतंत्र स्थान नाही. परंतु ख्रिस्ती धर्मात आणि जीवनपद्धतीत उरलेल्या तीन पुरुषार्थांना स्थान असू शकते. ख्रिस्ती धर्मविचारांचा सखोल अभ्यास केलेल्या टिळकांनी म्हणूनच, चार पुरुषार्थांची कल्पना नाकारून त्याऐवजी 'त्रिवर्गा'ची कल्पना मांडली. आपले लौकिक जीवन जगत असताना धर्म, अर्थ व काम या 'त्रिवर्गा'चे पालन जर योग्यप्रकारे केले तर आपोआपच परमेश्वरप्राप्ती होते; असे टिळकांचे म्हणणे आहे.

टिळकांच्या जाणिवांमध्ये माणसाच्या कौटुंबिक जीवनाला फार महत्त्व आहे. टिळकांना स्वर्गाचे राज्य प्रस्थापित होण्यासाठी जो माणूस घडवायचा आहे तो कुटुंबनामक पाठशाळेतच घडेल, असे टिळकांना वाटत होते. 'सुशीला'[९] या कथात्म दीर्घ काव्यात त्यांनी गृहाचे केलेले वर्णन या दृष्टीने लक्षणीय आहे. गृहात सदैव प्रेमाचे राज्य असते; तेथे स्वार्थ-कपटाचा लेशही नसतो; तेथे एकमेकांची सौख्यसेवा घडत असते आणि 'परहित तेच स्वहित' अशी जाणीव तेथे असते; याप्रकारे घराचे वर्णन करून टिळक म्हणतात-

स्वर्ग वाटे हा मर्त्य लोक जेथे।
जगी उपमा कोणती त्या गृहाते?...
ज्ञान अपुले द्यावया मानवाला।
स्वये देवे स्थापिली पाठशाला;

'प्रेम आणि जनसेवा' या दोन मूल्यांचे संस्कार घरात म्हणजे कुटुंबातच मिळू शकतात; ही टिळकांची भूमिका असल्याने बऱ्याचदा त्यांच्या काव्यात येणारे माणसाचे चित्र कुटुंबाच्या संदर्भातच येते. त्यांच्या प्रेमकवितांची नायिकाही भार्याच असते. 'माझी भार्या' आणि 'कुणास्तव कुणीतरी' या त्यांच्या कविता पाहिल्यावर हे लक्षात येते. पत्नी ही कुटुंबाची धात्री आहे. पत्नी ही केवळ पतीच्या पावलांवर आपली पावले टाकून त्याच्याबरोबर मार्गक्रमण करणारी 'सहचारिणी' नाही तर ती पतीच्या प्रत्येक कार्यात आणि निर्णयात सहभागी होणारी त्याची 'सहकारिणी' आहे. म्हणूनच टिळक पत्नीसाठी 'सहचारिणी' ऐवजी 'सहकारिणी' हे विशेषण वापरतात. पत्नी ही पुरुषाची सहकारिणी असल्यामुळे धर्म, अर्थ व काम हा 'त्रिवर्गाचा सोपान' तिच्यासह आणि तिच्या साह्याने, दोघांनी मिळून चढून जावयाचा, अशी टिळकांनी भूमिका आहे. भारतीय परंपरेत पुरुषार्थांची

संकल्पना पुरुषवर्गाला लागू आहे, स्त्री फक्त त्याच्या मागोमाग चालणारी आहे. मोक्ष या पुरुषार्थाची साधना केवळ पुरुषाने करायची आहे. संसारातच राहून स्त्रीला फक्त भक्तीमार्ग अनुसरता येतो. पुरुषाप्रमाणे ती विरक्त होऊ शकत नाहीत. मोक्ष हा पुरुषार्थ नाकारणाऱ्या टिळकांनी त्यांच्या 'त्रिवर्ग' संकल्पनेत स्त्रीला पुरुषाच्या बरोबरीने स्थान दिले आहे. 'सुशीला' या काव्यात गृहाचे वर्णन करताना ते म्हणतात -

त्रिवर्गाचा सोपान सिद्ध केला।
जगन्नाथे, तो दिला मानवाला;
देव मंदिर आपुले गणी ज्याते।
जगी उपमा कोणती त्या गृहाते!

याच कवितेत पुढे ते विवाह हा 'त्रिवर्गाचा सुखदायक पथ' आहे असेही म्हणतात. 'माझी भार्या' या कवितेचा प्रारंभ 'त्रिवर्ग' कल्पनेपासूनच आहे. स्त्रीजातीचे स्तवन करीत असताना टिळक म्हणतात, 'त्रिवर्गाची दात्री, भवजलधिची केवळ मुदी.' स्त्रीमुळेच तीन पुरुषार्थ अस्तित्वात आले आणि स्त्री ही भवसागरावर पसरलेले सुखदायक चांदणे आहे, असे टिळक येथे म्हणत आहेत.

टिळकांनी पुरुषार्थचतुष्ट्यात ख्रिस्ती मूल्य-व्यवस्था सुसंगतपणे सामावून घेण्यासाठी मोक्ष हा ख्रिस्ती मूल्यव्यवस्थेशी विसंगत असणारा पुरुषार्थ धर्म नाकारून धर्म, अर्थ व काम हे 'त्रिवर्ग' मानले. पुरुषार्थाच्या भारतीय संकल्पनेत फक्त पहिल्या तीन पुरुषार्थांचाच संबंध स्त्रीशी जोडता येतो. मोक्ष हा व्यक्तिगत आणि सामान्यपणे पुरुषाने साधावयाचा पुरुषार्थ असल्याने त्यात स्त्रीचा सहभाग संभवत नाही. टिळक हे स्त्रीचे कैवारी असल्यामुळे स्त्रीला स्थान नसलेला मोक्ष हा पुरुषार्थ त्यांनी नाकारला, असे म्हणता येईल. ते जीवनाच्या सर्वच व्यवहारात स्त्रीला पुरुषांच्या बरोबरीने स्थान देताना दिसतात. म्हणूनच त्यांच्या त्रिवर्ग संकल्पनेत त्यांनी स्त्रीला त्रिवर्गाची दात्री म्हटले आहे.

'त्रिवर्ग'प्रमाणे योगनिद्रा ह्या योगातील संकल्पनेत त्यांनी 'प्रेम' हे ख्रिस्ती मूल्य सामावून घेऊन 'प्रेमयोगनिद्रा' अशी नवी संकल्पना घडवली. 'वनवासी फूल' या काव्यात फूल कवीचा 'भक्तिसागराचा सिंधू' या शब्दांनी गौरव करते आणि दोघे मिळून परमेश्वराला गाऊ, अशी विनंती करते. तेव्हा कवीच्या हृदयात असंख्य प्रेमोर्मी उठतात आणि कवी 'प्रेमयोगनिद्रे' चा क्षणभर उपभोग घेतो. एखाद्या व्यक्तीचे मन दुसऱ्या व्यक्तीवरील प्रेमाने पूर्णतया जेव्हा व्यापते आणि या प्रेमभावनेशिवाय अन्य कुठलीही गोष्ट जेव्हा त्याच्या मनात उरत नाही, तेव्हा त्याची अवस्था प्रेमयोगनिद्रेची असते आणि ही प्रोमयोगनिद्रा परमेश्वरप्राप्ती घडविणारी असते, असे येथे टिळक सुचवीत आहेत.

आता आपण ना. वा. टिळक भक्तिकाव्याकडे वळणार आहोत. लौकिक जीवनाचे चित्रण करणाऱ्या त्यांच्या काव्याच्या निर्मितीमागे आपणांस ख्रिस्ती मूल्ये आपल्या संस्कृतीत रुजवणे आणि ख्रिस्तविचाराला आपल्या आध्यात्मिक परंपरेत अर्थ देणे अशी दोन महत्त्वाची उद्दिष्टे दिसून आली. त्यांच्या भक्तिपर काव्यामागेही ही दोन उद्दिष्टे तर आहेतच; पण त्याशिवाय या काव्याला काही अधिकची परिमाणेही प्राप्त झाली आहेत. या सर्वांचा आपण विचार करणार आहोत.

(क्रमशः)

❋❋❋

ताजा कलम क्र. १ (लेखांक क्र. १ साठी)

ख्रिस्ती उपासनेतील गीते व कीर्तने यांविषयी डॉ. अनुपमा उजगरे यांनी पुढील माहिती पुरवली आहे. देशी चालीवर भक्तिगीते रचण्याचा पायंडा खऱ्या अर्थाने कृष्ण रत्न सांगळे यांनी रुजवला. सांगळे यांची बहुतांशी गीतरचना त्या काळातील लोकगीतांच्या, स्त्रीगीतांच्या, लावणी-ठुमरीच्या चालींवर झालेली असून अशा देशी सुरावटीतील भक्तिगीतांना झपाट्याने लोकप्रियता मिळाली. कीर्तनासंबंधी त्या म्हणतात की, ख्रिस्ती उपासनापद्धतीमध्ये कीर्तनाचा प्रथम समावेश कृष्ण रत्न सांगळे यांनीच केला. ना.वा. टिळकांचे वय जेव्हा एक वर्षाचे होते तेव्हा सांगळे यांनी आपले पहिले ख्रिस्ती

अनुक्रमणिका

कीर्तन सादर केले. डॉ. अनुपमा उजगरे यांनी माझ्या निदर्शनास आणलेल्या या माहितीबद्दल मी त्यांचा आभारी आहे.

कृष्ण रत्न सांगळे यांच्या भक्तिगीतांविषयी अ.दे. टिळक यांनी यापेक्षा वेगळीच माहिती नोंदवली आहे. पहा - अ.दे. टिळक, चालता बोलता चमत्कार, पृ.१५८-१६१.

माझ्या लेखाचा उद्देश भारतीय आध्यात्मिक परंपरेतील उपासनापद्धती ख्रिस्ती उपासनेत प्रथम कोणी आणल्या हे सांगण्याचा नसून टिळकांनी जाणीवपूर्वक, योजनाबद्ध रीतीने ख्रिस्ती उपासनेला भारतीय संस्कृतीचे रूप कसे दिले हे सांगण्याचा आहे.

ताजा कलम क्र. २ (लेखांक क्र. २ साठी)

या लेखांकात टिळकांच्या 'केवढे हे क्रौर्य' या कवितेवरील मजकुरात कवितेतील पक्षिणी आणि येशू यांच्यातील समांतरत्वाबद्दल जे विवेचन आलेले आहे तसेच विवेचन 'युगवाणी' मासिकाच्या जून-जुलै १९७५ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेल्या मधुसूदन नारे यांच्या याच कवितेवरील लेखातही आलेले आहे; हे डॉ. अनुपमा उजगरे यांनी माझ्या निदर्शनास आणून दिले. त्याबद्दल मी त्यांचा आभारी आहे. मधुसूदन नारे यांच्या लेखात येशू व पक्षिणी यांच्या जीवनातील समांतरत्व दर्शवून नारे यांनी पक्षिणी हे येशूचे प्रतीक असल्याचे मत मांडले आहे. येशूरूप होऊ पाहणाऱ्या येशूभक्ताची प्रतिमा, या अर्थाने पक्षिणी या कवितेत आली असल्याचे मी या लेखत प्रतिपादलेले आहे. स्थूल मानाने मधुसूदन नारे यांची विश्लेषणदिशा मला योग्य वाटते.



तळटीपा

७४. वनवासी फूल, नाग-विदर्भ प्रकाशन, अमरावती, आ.४ थी, १९६१. **७५.** टिळकांची कविता - भाग ४ था, पृ.३९. **७६.** टिळकांची कविता - भाग १ ला, पृ. ८६. **७७.** टिळकांची कविता - भाग १ ला, पृ.८६. **७८.** टिळकांची कविता - भाग ४ था, पृ. २३०. **७९.** 'एका फुलाचा इतिहास' ही कविता मला उपलब्ध होऊ शकली नाही. **८०.** कवीच्या व्यक्तिमत्त्वासंबंधीची केशवसुतांची कल्पना आणि टिळकांची कल्पना यातील साम्य लक्षात घेण्याजोगे आहे. **८१.** ना.वा. टिळकांनी ख्रिस्ताकडे आकर्षित झाल्याच्या काळात 'जगन्मित्र' या नावाने लेखन केले होते. **८२.** वनवासी फूल, पृ. ८५ वरची तळटीप. **८३.** टिळकांची कविता - भाग १ ला, पृ. १४१. **८४.** टिळकांची कविता- भाग ४ था, पृ. ६०. **८५.** टिळकांची कविता - भाग १ ला, पृ. १४४. **८६.** मत्तय, १९-३०. **८७.** मत्तय, २०-२६ व २०-२७. **८८.** टिळकांची कविता - भाग १ ला, पृ. १२२. **८९.** टिळकांची कविता - भाग १ ला, पृ. १२९. **९०.** पहा : डॉ.अक्षयकुमार काळे, अर्वाचीन मराठी कविता काव्यदर्शन, पां. ना. बनहट्टी प्रकाशन, नागपूर, आ.१ ली, १९९९, पृ. ३३. **९१.** टिळकांची कविता - भाग १ ला, पृ. १५७. **९२.** टिळकांची कविता - भाग ४ था, पृ. २४०. **९३.** टिळकांची कविता - भाग १ ला, पृ. ८४. **९४.** वनवासी फूल, पृ. ८२. **९५.** यासाठी टिळकांनी तयार केलेला ख्रिस्ती विवाहविधी पहा. - स्मृतिचित्रे. परिशिष्ट-५, 'विवाहपद्धती', पृ. ७५३ ते ७६४ पहावे.



'लोकमान्य ते महात्मा' च्या निमित्ताने - लेखांक ३ रा

महाराष्ट्राचे नेतृत्व

श्री० मा० भावे

With nine children, I could not turn like a weathercock and face in the direction in which my husband, with his constantly changing ideas, was going. His search for truth was warm and sincere, but in me it would have been stupid imitation, which would have been unhealthy for the family.

- Countess Tolstoy'

लो. टिळकांच्या मृत्यूनंतर त्यांनी जन्माला घातलेल्या व जोपासलेल्या राष्ट्रीय-पक्षात काय घालमेली झाल्या हा 'लोकमान्य ते महात्मा' (लोतेम) या ग्रंथातील मर्माचा विषय आहे. त्यासाठीच या घडामोडींचे विवेचन ग्रंथकर्त्याने कसे केले आहे याचे परीक्षण करणे फार महत्त्वाचे आहे. ग्रंथाच्या सुरुवातीला जोडलेल्या 'मनोगता'त म्हटले आहे :

'लोकमान्य टिळकांच्या मृत्यूनंतर उदयाला आलेले महात्मा गांधींचे नेतृत्व स्वीकारून टिळकांनी सुरू केलेल्या व गांधींनी गती दिलेल्या घटनाक्रमाची अपरिहार्यता ओळखून त्याची गती वाढविण्यास मदत करण्या ऐवजी त्याला प्रतिबंध करण्यात टिळकांचे अनुयायी अग्रक्रमी राहिले. टिळकानुयायांच्या या वक्रचलनामुळे... महाराष्ट्राचे नुकसान मात्र नक्कीच झाले. ना त्याला (पक्षी : महाराष्ट्र) नेतृत्वात बरोबरीने भागीदारी करता आली, ना दुसऱ्या क्रमांकावर राहता आले.' (आठ)

टिळकांच्या अनुयायात फाटाफूट झाली, संघर्ष झाला असे सांगून लेखक पुढे सांगतात, 'टिळकांकडून गांधींकडे होणारे नेतृत्वाचे संक्रमण हा महाराष्ट्रासाठी एक क्लेशकारक व वेदनादायक अनुभव ठरला. जातीजातींमध्ये आधीच नांदणारे वैमनस्य अधिकच वाढले. या साऱ्याचे अंतिम पर्यवसान महाराष्ट्रातीलच एका व्यक्तीच्या हातून गांधींचा खून होण्यात झाले.' (तेथेच)

थोडक्यात, १९२० सालापासून ते १९३५ सालापर्यंत, म्हणजे महाराष्ट्राचे नेतृत्व गांधींच्या अनुयायांच्या, किंवा अनुयायी म्हणविणाऱ्यांच्या, हाती जाईपर्यंत महाराष्ट्राच्या अपकर्षाचा काल होता. महाराष्ट्रातील 'केसरी' पक्षाने गांधीजींच्या असहकारितेच्या चळवळीला मनापासून साथ दिली नाहीच; पण काही काळानंतर उघड विरोधच केला. ही केसरी पक्षाकडून मोठी चूक झाली. त्यामुळे महाराष्ट्राचे फार नुकसान झाले; इतके की, स्वातंत्र्यानंतरही 'मराठी नेतृत्वाची शक्ती यामुळे झालेल्या जखमा भरून काढण्यात, राष्ट्रात महाराष्ट्राची गेलेली पत परत मिळविण्यात आणि दरी सांधण्यात खर्च पडली.' (तेथेच)

प्रा. मोरे यांचे हे प्रतिपादन किती सयुक्तिक आहे, याचे परीक्षण आता आपल्याला करावयाचे आहे. मात्र त्यापूर्वी एका अप्रिय विषयाचा थोडक्यात परामर्श घेऊ. 'केसरी' पक्षाचे नेते कै. न. चिं. (तथा तात्यासाहेब) केळकर यांच्यावर प्रा. मोऱ्यांचा अतिशय राग झालेला दिसतो. रागाच्या त्या आवेशात, काही ठिकाणी केळकरांच्या म्हणण्याचा विपर्यास करून, त्यांनी केळकरांवर दोषारोप केले आहेत. त्यापैकी काहींच्या बाबतीत इथे खुलासा करतो.

१

(अ) टिळक मंडालेच्या तुरुंगात असताना, सुरुवातीला केळकर 'मराठ्या'चे व खाडिलकर 'केसरी'चे संपादक होते. तो काळ 'केसरी-मराठ्या'च्या

दृष्टीने फार धोक्याचा होता. त्यामुळे दोन्ही वृत्तपत्रे सावधपणे चालविण्याची गरज होती. खाडिलकर 'केसरी'त मवाळांविषयी अतिशय कडवटपणे लिहीत; ते केळकरांना पसंत नसे. अशा या अडचणीच्या काळात, प्रा. मोऱ्यांच्या शब्दात सांगायचे तर, 'केळकरांनी धोंडोपंतांचा वजीर व टिळकांचा राजा वापरून खाडिलकरांवर मात केली.'[२] (२०८) आणि 'केसरी'ही आपल्याकडे घेतला. या चकमकीच्या संबंधात प्रा. मोऱ्यांची सहानुभूती, (पुढे खाडिलकरांनी गांधी-पक्षाला साथ दिली या कारणामुळे कदाचित असेल), खाडिलकरांच्या बाजूने आहे. पण ही सहानुभूती व्यक्त करण्याचा विचित्र मार्ग प्रा. मोऱ्यांनी अवलंबिला आहे. टिळक मंडालेहून परत आल्यावर खाडिलकरांनी आपल्या नाटकांचा संच टिळकांना नजर केला व टिळकांनी त्याबद्दल खाडिलकरांना खडसावले अशा आशयाची हकीकत केळकरांनी 'गतगोष्टी' या आत्मचरित्रात दिली आहे.[३]

त्या हकिकतीविषयी प्रा. मोरे लिहितात, 'अशी एक हकिकत केळकरांनी 'ऐसे ऐकिवात आहे' ची पुस्ती जोडून दिली होती. पुढे तिच्यातील 'ऐकिवात आहे' गळून पडून ती एक वास्तव हकिकत म्हणून रूढ झाली. तिचा निःसंदिग्ध इन्कार स्वतः खाडिलकरांनी केला... केळकरांच्या 'ऐकिवात असलेली' हकिकत विपर्यस्त होती, हे उघड आहे.' (२०९)

खुद्द केळकरांनी मात्र ही हकिकत पूर्ण खरी म्हणूनच दिली आहे. 'ऐकिवात आहे' म्हणून दिलेली नाही. खाडिलकरांनी नाटकांचा सेट टिळकांच्या हाती दिला. 'पण पाहणारे सांगतात की, टिळकांनी तो सेट भिरकावूनच काही दिला नाही, पण दूर सारून ठेवून दिला.' म्हणजे प्रसंग घडला याविषयी केळकरांना शंका नाही. ते स्वतः तिथे हजर नव्हते. पण झाली गोष्ट खरी आहे; कारण टिळकांच्या आठवणी व आख्याइका सांगणाऱ्या सदाशिवराव बापटांनी ही आठवण, आपण स्वतः तिथे उपस्थित असल्याची ग्वाही देऊन, १९२३ सालीच 'ज्ञानप्रकाशा'त प्रसिद्ध केली होती.[४]

इथे मुद्दा 'खाडिलकरांचा अपमान झाला', हे सांगण्याचा नाही. बापटांनी ही आठवण खाडिलकरांचा टिळकांनी अपमान केला, हे सांगण्यासाठी लिहिली नाही. खाडिलकर टिळकांना उलटा एक शब्दही बोलले नाहीत, इतका ते टिळकांविषयी आदर बाळगीत हे सांगण्यासाठी लिहिली आहे. केळकरांनीसुद्धा म्हटले आहे की, टिळकांच्या गैरहजेरीत कोणी काम केले 'या बाबतीत खाडीलकरांची व माझी तुलना उपस्थित झाली. तीत असे दिसून आले की, मी वर्तमानपत्राच्या द्वारे करता येईल तितके तरी केले, पण खाडिलकर यांनी केसरी-ऑफिसवर बहिष्कार घातला व त्या अवधीत काही नाटके मात्र लिहिली!' याचा अर्थ, केळकरांचा मुद्दा हाच आहे की, मी जे काही केले ते थोडके असले तरी उपयोगी होते; उलट खाडिलकरांचे उद्योग टिळकांना पसंत पडले नाहीत.

(आ) 'गांधी म्हणजे तुरुंगात न गेलेल्या गोखल्यांचे तुरुंगात जाणारे शिष्य. टिळक पक्षातील विरुद्ध अर्थाने समांतर ठरणारे उदाहरण म्हणजे न.चिं. केळकर. केळकर म्हणजे तुरुंगात जाणाऱ्या टिळकांचे तुरुंगात न जाणारे शिष्य!' (५२) केळकरांचा असा उपहास केल्यानंतर दोन पानांनंतरच ते लिहितात, 'केसरी'च्या अग्रलेखात न.चिं. केळकरांनी टिळक व दावर यांची तुलना करताना 'टिळक सूर्य व दावर काजवा असल्याचे' म्हणून हाच गुन्हा केल्यामुळे (पक्षी : कोर्टाच्या बेअदबीचा) त्यांनाही अशाच खटल्यास तोंड द्यावे लागले. त्यात माफी मागेपर्यंत तुरुंगवास अशी आगळी-वेगळी शिक्षा झाल्याने त्यांची मोठीच कोंडी झाली व ती फोडण्यासाठी त्यांनाही माफी मागावी लागली.' (५५) या वेळी केळकर १४ दिवस तुरुंगात होते. (२०८) याचा अर्थ असा की, प्रा. मोऱ्यांनी आधी केलेला उपहास पूर्णपणे अनाठायी व निराधार आहे. केळकरांना तुरुंगवास घडला होता.

पुढे ३० सालच्या कायदेभंग चळवळीत केळकरांनी तीनदा सत्याग्रह केला. म्हणजे तुरुंगात जाण्याची त्यांची तयारी होती. इंग्रज सरकारने त्यांना पकडून तुरुंगात टाकले नाही, इतकेच. पण 'केसरी' पक्षापैकी ग.वि. केतकर, रामभाऊ मंडलिक, ल.बा.

भोपटकर वगैरे अनेक कार्यकर्त्यांनी या सत्याग्रहात भाग घेऊन दीर्घ मुदतीचा तुरुंगवास भोगला होता."

इथे खेद असा वाटतो की, प्रा. मोऱ्यांसारख्या समतोल बुद्धीने निरुपण करणाऱ्या लेखकाने पूर्वग्रहाच्या आहारी जाऊन असे एकांगी लिखाण करावे.

(इ) 'तीसच्या दशकात युरोपमध्ये हिटलर-मुसोलिनीचा फॅसिस्ट संप्रदाय पुढे आला, तो मात्र केळकर यांना फार आवडला. इतकेच नव्हे, तर 'टिळक हयात असते तर फॅसिस्ट झाले असते', असे धक्कादायी मतही त्यांनी व्यक्त केले.' (९५४) प्रा. मोरे यांनी हा किस्सा 'विश्रब्धशारदा' खंड १ यात ग.त्र्यं. माडखोलकर (पत्र २५२) व केळकर (पत्र २८४) यांचा पत्रव्यवहार प्रसिद्ध झाला आहे त्यावरून घेतला असावा. (प्रा. मोऱ्यांनी आपल्या लेखनाला साक्षात् आधार कोठेच दिलेले नाहीत.) हीच गोष्ट त्यांनी आधी एकदा (५७४) सांगितली आहे.

या पत्रव्यवहाराला प्रास्ताविक म्हणून 'विश्रब्धशारदे'च्या संपादकांनी टीप दिली आहे. त्यात संपादक म्हणतात, 'नरसिंह चिंतामण केळकर ह्यांनी लोकमान्य टिळक ह्यांच्या पुण्यतिथीच्या निमित्ताने, पुणे येथे १ ऑगस्ट १९३६ रोजी 'लोकमान्य आज हयात असते तर?' या विषयावर व्याख्यान दिले. त्यात भाषणाच्या ओघात, "टिळकांची संस्कृती, स्वभाव व तत्त्वज्ञान ह्या तीनही दृष्टींनी कम्युनिझम पेक्षा फासिझम त्यांना अधिक पटला असता" असे एक विधान ते करून गेले.' ह्या टीपेवरून हे स्पष्ट होईल की, 'टिळक फॅसिस्ट झाले असते', असे केळकर अजिबात म्हणाले नाहीत. जर 'कम्युनिझम की फॅसिझम?' असा प्रश्न आला असता तर टिळकांना 'फॅसिझम अधिक पटला असता,' इतकाच अंदाज केळकरांनी केला होता. बरे, या अंदाजाला केळकरांनी आधारही दिला आहे." डॉ. वेलकर यांच्या आठवणीचा हवाला देऊन केळकर सांगतात की, भांडलवदार विरुद्ध मजूर असा संघर्ष हिंदुस्थानात व्हावा, असे टिळकांचे मत नव्हते. त्यामुळे वर्गविग्रहवादी कम्युनिझम त्यांना आवडला नसता. मग, वरील दोनच पर्याय असतील तर, उरलेला फॅसिझमच त्यांना पटला असता. 'माझ्या मते सक्ती, अरेरावी, दडपशाही वगैरे बाबतीत फासिझम व कम्युनिझम यात काही फरक नाही', असे आपले स्पष्ट मतही केळकरांनी नोंदविले आहे. यावरून हे स्वच्छ होते की, प्रा. मोरे यांनी, केवळ याच जागी नव्हे तर इतर अनेक ठिकाणी, केळकरांवर फॅसिझम विषयीच्या आपुलकीचा जो आरोप केला आहे, तो मान्य होण्याजोगा नाही.

केळकरांच्या बाबतीत प्रा. मोरे यांनी जी पूर्वग्रहदूषित विधाने केली आहेत त्यांची ही काही उदाहरणे मी इथे विवेचनासकट दिली आहेत. अधिक खोल अभ्यास केला, तर आणखी काही विधाने सापडतील. मात्र, या विवेचनाचा असा अर्थ कोणी घेऊ नये की, मी केळकरांचा पक्षपाती आहे; अगर त्यांचे राजकारण योग्य होते असे मानणारा आहे. माझा रोख इतकाच आहे की, इतिहासाच्या निवेदनात इतिहास-काराच्या पूर्वग्रहांमुळे पुराव्याची ओढाताण होऊ नये.

२

असहकार चळवळीच्या काळात व नंतरही टिळकांच्या राजकारणापेक्षा गांधींचे राजकारण निराळे व म्हणूनच महाराष्ट्राला पसंत न पडणारे आहे, असे 'केसरी' पक्षाकडून सांगितले जाई. याउलट शं.द. जावडेकर व इतर गांधीवादी मंडळी असा युक्तिवाद कसोशीने करीत की, टिळकांनी राजकारणाचा रथ जेथे आणून ठेवला होता, तेथून तो पुढे नेण्याचे कार्य गांधींनी केले. प्रा. मोरे यांनी अच्युतराव कोल्हटकरांचे वाक्य, आपल्या पसंतीसह, उद्धृत केले आहे की, 'गांधी हे टिळकांच्या यत्नरेषेचे दीर्घीकरण आहे.' (३७२) प्रा. मोऱ्यांनी कॅशमनचा हवाला देऊन असेही म्हटले आहे की, टिळकांचे राजकारण परिस्थितीनुरूप बदलत असे; ते एका ठिकाणी कुंठित होऊन राहत नसे; त्यामुळे गांधींच्या असहकारितेला त्यांनी पाठिंबा दिला असता. उलट, 'केसरी' पक्षाने टिळकांचा 'बोन्सॉय' केला. (३७२)

टिळक व गांधी हे लोकोत्तर लोकनेते होऊन गेले. जर विधाता म्हणून कोणी विश्वनिर्माता आहे, असे

मानले, तर असे म्हणावे लागेल की, विधात्याकडे लोकोत्तर नेत्याचा एकच साचा असेल असे धरून चालण्याचे कारण नाही. किंबहुना, विधात्याची सृजनशीलता अपार असल्याकारणाने एका लोकोत्तर पुरुषाची निर्मीती केल्यावर विधाता तो साचा मोडून टाकत असेल, हेच मानणे योग्य. त्यामुळे गांधी हे टिळकांचे उत्तराधिकारी होते की नाही हा प्रश्न तत्कालीन राजकारणात महत्त्वाचा ठरला, तरी इतिहासकाराच्या नजरेतून पाहताना त्या प्रश्नाचा बाऊ करावा असे नाही. मोठा नेता निवर्तल्यानंतर त्या जागी येणाऱ्या नव्या नेत्याला आधीच्या नेत्याची लोकमतावर बसलेली छाप नेहमीच अडचणीची ठरते, याचा अनुभव जवाहरलाल नेहरूंच्या निर्याणानंतर लालबहादुर शास्त्री यांना ज्या टीकेला तोंड द्यावे लागले त्यावरून आपल्याला आला आहे. शास्त्री हे नेहरूंचे अलिप्ततावादी धोरण बदलत आहेत; समाजवादी अर्थनीतीला त्यांनी सोडचिठ्ठी दिली आहे, अशा तऱ्हेची कुरबूर व उघड टीकाही तेव्हा वाचण्यात व ऐकण्यात येत असे.

आज आपण असहकारितेच्या चळवळीकडे पाहिले, तर आपणास हे मान्य करावे लागेल की, १९२० सालापर्यंत इंग्रज सरकारशी लढण्याची जी नीती काँग्रेसने अंगीकारली होती त्यापेक्षा 'असहकारिता' ही मूलतः वेगळी चळवळ होती. प्रा. मोऱ्यांनी १७ मार्च १९१८ रोजी प्रार्थनासभेत गांधींनी केलेल्या भाषणाचे एक अवतरण दिले आहे. गांधी म्हणाले, "टिळकांनी भारतीय परंपरेची कितीही थोरवी गायली, तरी अंतःकरणात खोलवर त्यांना भारताने युरोपचे अनुकरण करून युरोपसारखेच व्हावे, असेच वाटते आहे." पुढे प्रा. मोरे गांधींच्या म्हणण्याचा सारांश देताना सांगतात, 'टिळक राजकारणात पाश्चात्त्य संस्कृतीला साजेशा मार्गाचा अवलंब करतात, असा गांधींचा रोख होता.' (३२६) गांधींनी इथे केवळ टिळकांच्याच नव्हे तर १९२० सालापर्यंत चालत आलेल्या भारतीय राजकारणाच्या मर्मावर अचूक बोट ठेवले आहे.

मागील लेखात मी म्हटले होते की, १८ व्या शतकात युरोपमध्ये भांडवलदारी संस्कृतीचा उदय झाला व भारतातील आपल्या राज्याकडे पाहण्याचा इंग्रज राज्यकर्त्यांचा दृष्टिकोणच बदलला. ते येथील प्रजेला सांगू लागले की, 'तुम्ही इतिहासाच्या मुख्य प्रवाहापासून अलग होऊन पडला आहात; तुम्हाला शिकवून व सुधारून इतिहासाच्या मुख्य प्रवाहात - म्हणजे भांडवलदारी विकासाच्या वाटेवर - आणून सोडले म्हणजे आमच्या राजवटीचे सार्थक झाले.' हे त्यांचे बोलणे कितीही वरकरणी असले तरी त्यांनी काही सुधारणांचा उपक्रम केला. त्याची यादीच गोखल्यांनी दिली होती, 'तुम्ही शांतता प्रस्थापित केली, कायदा व सुव्यवस्था यांची घडी घातली, पाश्चात्त्य विद्यांचे शिक्षण दिले, भाषण-स्वातंत्र्याची व त्याच्या अनुषंगाने येणाऱ्या उदारमतवादी संस्थांची जपणूक केली - या गोष्टी तुमच्या राजवटीला भूषण आहेत." १९ व्या शतकात इंग्लंडमधील राजकारणात सामान्य माणसाला अधिकाधिक स्थान मिळत गेले. सामाजिक क्षेत्रात स्त्रियांना मोकळीक मिळू लागली. लहान मुलांचे शोषण होत होते, त्यावर कायद्याच्या मर्यादा आल्या. कारखान्यात मजुरांचे कामाचे तास कमी झाले, पगार वाढले, सोयी-सवलती वाढल्या. हे सर्व नाना चळवळी झाल्या म्हणून राज्यकर्त्यांना करावे लागले. आपल्या-कडेही अशाच प्रकारच्या चळवळी करून अधिकाधिक सवलती पदरात पाडून घेता येतील, अशी आशा पुढारीवर्गाला वाटू लागली. बंगालच्या फाळणीच्या पृष्ठभूमीवर दादाभाई नौरोजी यांनी १९०६ साली काँग्रेसच्या अध्यक्षपदावरून सांगितले होते, "इंग्लंडच्या राजकीय, सामाजिक व औद्योगिक इतिहासाचे सार 'चळवळ' या एका शब्दात सांगता येईल... आपल्याला इंग्रजांकडून न्याय मिळवावयाचा असेल तर साऱ्या देशभर शांततापूर्ण आंदोलन केले पाहिजे. मला आनंद वाटतो की, बंगाली लोकांनी हा धडा गिरवला आहे व ते आंदोलनाच्या अग्रभागी आहेत." इथे हे लक्षात ठेवणे जरुरीचे आहे की, न्याय इंग्रजांनीच द्यायचा आहे.

बरे, आजवरचा अनुभव असाच होता की, इंग्रजी सत्तेचे अस्तित्व कायम ठेवून व त्या सत्तेने जी विचार-उच्चार-संघटनादी स्वातंत्र्ये दिली होती त्यांचा,

कायद्याच्या चौकटीत राहून, वापर करून चळवळी केल्यास सवलती मिळत होत्या. बंगालच्या फाळणीच्या विरोधात स्वदेशीची चळवळ करण्यात आली. तिचा परिणाम म्हणून मोर्ले-मिंटो सुधारणा तर मिळाल्याच, पण नंतर बंगालची फाळणी देखील रद्द झाली. होमरूल आंदोलनानंतर मॉंटेग्यू-चेम्सफर्ड सुधारणा मिळाल्या. सारांश, इंग्रज सरकाराविरुद्ध कायद्याच्या मर्यादा सांभाळून कडक लेख व भाषणे करावयाची, जनतेत त्या राजवटीविरुद्ध संताप निर्माण करायचा ही चळवळ होती आणि तिचा परिणाम म्हणून राज्यकारभारात देशी जनतेच्या प्रतिनिधींना अधिकाधिक वाव मिळेल अशा सवलती पदरात पाडून घ्यायच्या, हे राजकारणाचे स्वरूप होते. कॉंग्रेसची महत्तम मागणी देखील 'साम्राज्यांतर्गत स्वराज्य' अशीच होती. खुद्द गांधींनाही अशा प्रकारच्या राजकारणाला काही प्रभावी पर्याय आहे, असे वाटत नव्हते. चंपारण्य खेडा-करबंदी चळवळ, अहमदाबादेतील गिरणी कामगारांचा संप या गांधींनी केलेल्या चळवळी इंग्रज सरकारच्या अस्तित्वाला आव्हान देणाऱ्या नव्हत्या. गोध्रा येथील प्रांतिक परिषदेत अध्यक्षीय भाषण करताना त्यांनी आपण स्वराज्याच्या चळवळीत सामील होऊन संसदेच्या राजकारणाला पाठिंबा देत आहोत असे जाहीर केले होते. (३१४)

३

इंग्रजी सत्तेच्या अस्तित्वाला आव्हान द्यायचे नाही, हे कॉंग्रेसमधील जहाल नेत्यांनी सुद्धा मान्य करावे, याला व्यवहारी कारणे होतीच; पण ऐतिहासिक कारणही होते. युरोपात जी भांडवली उत्पादन-पद्धती, तिच्या आधाराने उभी असलेली अर्थव्यवस्था आणि या विकासाच्या पायावर उभारलेली उपभोगवादी व भौतिकवादी संस्कृती होती तिची प्रतिनिधी म्हणून इंग्रजी सत्ता इथे राज्य करीत होती. त्या सत्तेने येथील जनतेला असे आश्वासन दिले होते की, हिंदुस्थानातही भांडवली विकास आम्ही घडवून आणू. या सुधारणांच्या मार्गात ब्रिटिश साम्राज्यवाद हाच मोठा अडथळा आहे, याचे ज्ञान त्या सत्तेच्या अर्थकारणाचे जे विश्लेषण दादाभाई नौरोजी यांनी केले होते त्यापासून बहुतेक नेत्यांना झाले होते. तरी देशाच्या आर्थिक विकासाचे गाडे भांडवली सुधारणांच्या मार्गानेच गेले पाहिजे अशी खूणगाठ या नेत्यांनी बांधली होती. भांडवली उत्पादन, अर्थकारण व त्यांच्या अनुषंगाने होणारे सामाजिक बदल यांचा तात्त्विक पुरस्कार करणारा उपयुक्ततावाद टिळकांनी नाकारला होता; पण याच संस्कृतीतून निर्माण झालेली नागरिकत्व ही संकल्पना भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या चौकटीतूनही निष्पन्न होऊ शकते हे त्यांनी दाखविले होते. किंबहुना, 'गीतारहस्य' लिहिण्यामागे हा देखील एक उद्देश होता.

गांधी मात्र आधुनिक पाश्चात्त्य संस्कृती आणि तिची प्रतीके म्हणून ओळखली जाणारी संसदीय पद्धती, कायदा व न्यायालये, विद्यापीठीय शिक्षण-पद्धती, कारखाने, तंत्रज्ञान आणि विज्ञान यांचा तिरस्कार करीत. पाश्चात्त्य सुधारणा या धर्म व नीती यांना हरताळ फासणाऱ्या आहेत अशी त्यांची ठाम धारणा होती. 'नेटल ॲडव्हर्टायझर' या वर्तमानपत्राला १८९५ साली गांधींनी पत्रे लिहून त्यात म्हटले होते की, भौतिकवादाचा (मटीरिॲलिझम) आश्रय करून एक थोर संस्कृती निर्माण झाली आहे, असे सांगण्यात येते. पण भौतिकवादातूनच घातक शस्त्रे, अराजकता, भांडवलवाद व मजूर यांचे झगडे, विज्ञानाच्या नावाखाली मुक्या प्राण्यांचा छळ (अशा दुष्ट गोष्टींची) उत्पत्ती झाली आहे.[१०]

पाश्चात्त्य संस्कृतीचा गांधींना जो उबग आला होता त्याला वैचारिक पाठबळ काऊंट लिओ टॉलस्टॉय (१८२८-१९१०) या रशियन विचारवंताच्या लिखाणातून मिळाले. खुद्द टॉलस्टॉय हा रशियातील श्रीमंत अमीर घराण्यात जन्माला आला होता. त्याने आयुष्यात सर्व प्रकारच्या भौतिक सुखांचा मनमुराद उपभोग घेतला होता. त्याच्या विस्तृत वतनवाडीवर अनेक मजूर (सर्फ) खपत होते. त्यांच्या श्रमावर आपण ऐषाराम करतो हे टॉलस्टॉयच्या ध्यानात आले; त्याच वेळी त्याच्या हेही ध्यानात आले की, या मजुरांसाठी धर्मादाय रक्कम खर्च करून 'आपण शोषक व ते शोषित' यांच्यातील घातक नाते संपणार नाही. आपण त्यांच्या बरोबरीने श्रम केले

अनुक्रमणिका

पाहिजेत व त्या श्रमातून मिळणारी भाकरी खाऊनच निर्वाह चालविला पाहिजे. तेव्हा पासून तो अगदी साधा राहू लागला, शेतात काम करू लागला व त्या श्रमातून जे उत्पन्न होईल त्यावर जगू लागला.

त्याने ख्रिश्चन धर्म, मनुष्य जातीचा इतिहास, माणसा-माणसात निर्माण झालेले भेदभाव या सर्वांचा विचार करून एक सर्वंकश तत्त्वज्ञान निर्माण केले. गांधींची वैचारिक ठेवण घडविण्यात टॉलस्टॉयच्या तत्त्वज्ञानाचा त्यांनी जो अभ्यास केला होता त्याचा हिस्सा मोठा आहे. इथे आपण टॉलस्टॉयच्या विचारसरणीचा आपल्या विषयाशी संबंधित असलेला भागच तेवढा पाहू.

४

संकल्पना (कॉन्सेप्ट) व तिची वास्तवात किंवा विचारात अनुभवाला आलेली रूपे (कॉन्सेप्शन्स) म्हणजेच संकल्पने यातील फरक लक्षात ठेवला पाहिजे. मनुष्य जातीच्या इतिहासात टॉलस्टॉय तीन जीवन-संकल्पने पाहतो. व्यक्ती-जीवन-संकल्पन हा इतिहासातील टप्पा पूर्वीच संपला. सध्या आपण समाज-जीवन-संकल्पनाच्या टप्प्यावर आहोत व इथून पुढे दैवी-जीवन-संकल्पनाची बांधणी व्हावयाची आहे. व्यक्ति-जीवन-संकल्पनाचा पायरीवरून आपण समाज-जीवन-संकल्पनाच्या पायरीवर कसे आलो? व्यक्तींना असे वाटले की, आपण सुटे-सुटे जगण्यापेक्षा एकत्र राहू लागलो तर अधिक सुखी होऊ. जीवनाचे सार्थक व्यक्ती म्हणून जगण्यात नसून समाजाचे घटक म्हणून जगण्यात आहे. हे समाजजीवन यशस्वी होण्यासाठी सर्व व्यक्तींनी स्वतःहून काही वैयक्तिक स्वार्थ समर्पित केले पाहिजेत.

पण जेव्हा काही व्यक्ती या समर्पणास तयार होईनात तेव्हा त्यांना वठणीवर आणण्यासाठी शासनसंस्था निर्माण झाली. या शासनसंस्थेवर ताबा मिळवून तिचा उपयोग व्यक्तिगत स्वार्थासाठी करून घेण्याची युक्ती काही व्यक्तींना सुचली व त्यातून सत्ताधारी आणि अंकित असे वर्ग निर्माण झाले. समाज-जीवन-संकल्पनात मूलतः जे नैतिक अधिष्ठान होते त्याला शासनसंस्था व ही वर्गवारी यांनी प्रथम सुरुंग लावला. समाजाचे नैतिक अधिष्ठान व त्यावर शासनसंस्थेकडून झालेले आघात या संघर्षातून गेल्या दोन हजार वर्षांचा इतिहास घडला आहे."

समाज-जीवन-संकल्पनात निर्माण झालेला हा अंतर्विरोध संपवायचा असेल, तर मनुष्य जातीने उन्नतिक्रमातील तिसऱ्या व शेवटच्या पायरीवर आरोहण केले पाहिजे. समाजजीवन-संकल्पनाच्या स्तरावर राहूनच काही यतिजनांनी या उच्च अशा दैवी-जीवन-संकल्पनाचा ध्यास घेतलेला असतो. नाना प्रकारची उपेक्षा, हेटाळणी, आपदा सोसून हे यतिजन मनुष्यजातीला सांगत असतात, की भौतिक सुखाच्या शृंखला तोडून मुक्त व्हा. ईश्वराने प्रत्येक मनुष्यावर प्रेमाचा संस्कार घडविला आहे, त्याच्याशी इमान राखा. हे यतिजन स्वतः अशा प्रकारचे निर्लोभी, सहिष्णू व प्रेमाचा वसा घेतलेले जीवन जगतात. त्यांच्या या आदर्श जीवनाविषयी कुतूहल वाटून सामान्य माणसे त्यांचे अनुकरण करतात. या पद्धतीने दैवी-जीवन-संकल्पनाचा फैलाव लोकात होतो.

समाज - जीवन - संकल्पनात विकृती व अंतर्विरोध निर्माण होण्यात शासनसंस्था व तिने केलेला जुलूम कारणीभूत आहेत. कम्युनिस्ट व क्रांतिकारी विचारांची माणसे असे मानतात की, जनतेने उठाव करून व प्रतिहिंसा वापरून शासनसंस्थेचा प्रतिकार केला पाहिजे. पण हा विचार चूक आहे. प्रतिकाराच्या या मार्गाने सत्ताधारी बदलता येतील पण सत्ता नाहीशी होणार नाही. त्यामुळेच यतिजन शासनसंस्थेचा प्रतिकार अहिंसा, प्रेम, असहकार यांच्या मार्गानेच करतात.

काही लोक असे म्हणतात, की यतिजनांचे प्रयत्न यशस्वी होण्यासाठी शासनकर्त्यांचे हृदयपरिवर्तन होऊन त्यांनी शासनसंस्थेची सूत्रे आपण होऊनच सोडली पाहिजेत हे खरेच; पण ती सूत्रे स्वीकारण्यासाठी दुसरे कोणी पुढे येता कामा नये. म्हणजे सर्व माणसातील सत्ताकांक्षा विराम पावली पाहिजे. सर्वांनीच यतिजन बनले पाहिजे. हे होण्यास किती काळ लागेल कोण जाणे? यास टॉलस्टॉयचे उत्तर असे की, प्रत्येक मनुष्याला व्यक्तिशः व अंतःस्फूर्तीने दैवी-जीवन-

संकल्पनांचा साक्षात्कार झाला पाहिजे असे नाही. थोडेच लोक अंतःस्फूर्तीने यतिजन होतील. पण दैवी-जीवन-संकल्पन समाजाच्या जिज्ञासेचा विषय बनले की, यतिजनांच्या पेक्षा खालच्या स्तरावर असणारी माणसे, यतिजनांवरली श्रद्धेमुळे हे संकल्पन चटकन स्वीकारतील.

तथापि, दैवी-जीवन-संकल्पन नक्की काय आहे? ते प्रत्यक्षात आले तर मनुष्याची जीवनपद्धती काय प्रकारची होईल? माणसांनी हे संकल्पन का स्वीकारावे? टॉलस्टॉय म्हणतो, "नवीन जीवनपद्धतीचा आराखडा असा काही नाही. ती पद्धती आपणच घडवायची आहे. जे अंधुक, अस्पष्ट किंवा लपून राहिलेले आहे ते शोधून काढायचे व या नवप्राप्त ज्ञानाच्या सहाय्याने आयुष्य घडवायचे हेच तर जीवनाचे सार आहे.[१२]" टॉलस्टॉयच्या या उत्तरातून दैवी-जीवन-संकल्पनाच्या आशयाचा बोध होतो. तो असा की, हे संकल्पन म्हणजे मनुष्याने प्राप्त करून घ्यावयाची अखेरची परिपूर्णता (पर्फेक्शन) आहे. आपण त्या परिपूर्णतेची आकांक्षा धरून त्या दिशेने सतत प्रगती करीत राहायचे. आपणात कितीही त्रुटी असोत, त्या आपल्याला प्रगती करण्यापासून अडवू शकत नाहीत. ही सततची प्रगती म्हणजेच आपल्या आकांक्षेची परिपूर्तता होय.

५

प्यारेलाल यांनी, गांधींनी जे तत्त्वज्ञान अंगीकारले व ज्या अहिंसक लोक-चळवळी केल्या त्यांच्यावर टॉलस्टॉयच्या विचारांचा जो प्रभाव पडला होता, तो खालीलप्रमाणे सांगितलेला आहे :

अ) भारतासारख्या मोठी लोकसंख्या असलेल्या देशात प्रत्येक मनुष्याच्या विवेकात थोडासा जरी फरक पडला तरी त्यातून प्रचंड सामर्थ्य उभे राहते. आ) प्रतिपक्षाचे हृदयपरिवर्तन घडवून आणण्यासाठी तो त्याच्या विचारातील व तर्कशृंखलेतील कच्चे दुवे स्वतःच ओळखून काढील आणि हे करताना त्याचे मन अशा शोध घेण्याला प्रतिकूल होणार नाही अशी काळजी घेतली पाहिजे. एकदा असे झाले की, प्रतिपक्षीय मनुष्य कायमचा बदलून जातो आणि त्याच्या वागणुकीतही यथाकाल फरक पडतो. इ) ज्या मनुष्याने जबरदस्ती करण्याला रामराम ठोकला आहे, त्याला जर अहिंसक चळवळ करण्यासाठी आणि प्रतिपक्षाच्या प्रतिरोधावर मात करण्यासाठी सामान्य माणसांची शिस्तबद्ध संघटना बांधायची असेल, तर त्याने अनुयायांच्या मनालाच हात घातला पाहिजे. यासाठी त्याला लोकांच्या मानस-व्यवहारांची सखोल माहिती पाहिजे. टॉलस्टॉयच्या तत्त्वज्ञानाच्या चिंतनातून गांधींना ही माहिती झाली. ई) गांधींच्या पूर्वीचे रानडे, गोखले, टिळक आदि नेते असे धरून चालले होते की, आधुनिक उद्योगव्यवस्थेत ब्रिटिश भांडवलाच्या जागी भारतीयांचे भांडवल आले की, भारताचे आर्थिक शोषण थांबेल आणि जनतेचे घोर दारिद्र्य संपेल. पण टॉलस्टॉयने हे ओळखले की, गरिबांच्या दारिद्र्याचे कारण श्रीमंतांचा ऐतखाऊपणा हे आहे. ही श्रीमंत माणसे गरिबांच्या मानगुटीवरून उतरतील आणि स्वतःच्या कष्टाची भाकरी खाऊ लागतील तेव्हा दारिद्र्य संपेल. हाच हेतू मनात ठेवून गांधींनी खादी, ग्रामोद्योग व हस्तोद्योग अशा धंद्यांना नवजीवन दिले. या धंद्यांचा अवलंब केला तर एक अहिंसक, शोषणविरहित आणि समताभिमुख समाज-व्यवस्था बांधली जाईल, असे त्यांना वाटे.[१३]

टॉलस्टॉयने जुलमी सत्तेला अहिंसक असहकारितेच्या मार्गाने जुलमीपणा सोडायला लावता येणे शक्य आहे, हा विचार मांडला. पण तो विचार प्रत्यक्षात आणण्यासाठी आणखी दोन गोष्टींची आवश्यकता होती. पहिली गोष्ट अशी की, जनसमुदायाला अहिंसक शिस्तीचे धडे देऊन संघटनेत बसविण्यासाठी वापरावयाचे तंत्र. गांधींचा विधायक कार्यक्रम हे असे तंत्र होते. दुसरे असे की, या जनसमुदायाला परिपूर्णतेची आस तर लागली पाहिजे; पण ही माणसे तर अनेक बाजूंनी अपूर्ण व अज्ञानी आहेत. या अडचणीवर मात करण्याचा उपाय हाच की, या लोकांना अहिंसेचे तत्त्वज्ञान कळण्याची गरज नाही; त्यांची अहिंसेवर श्रद्धा असण्याचेही कारण नाही; या

अनुक्रमणिका

माणसांनी अहिंसक लढ्याच्या नियमांचे पालन मात्र केले पाहिजे.

टॉलस्टॉयचे उद्दिष्ट शासनसंस्था संपवून टाकावी, हे होते. समाजातील प्रत्येकाने दुसऱ्याला अडचण होणार नाही याचे भान ठेवून वर्तणूक ठेवली तर तो समाज सुनियंत्रित पण शासनहीन समाज बनेल, अशी त्याची अटकळ होती. गांधींनी हे ओळखले होते की, ध्येय म्हणून या स्थितीला चिंतनात स्थान असले, तरी व्यवहारात शासनशून्य समाज ही गोष्ट शक्य नाही. शासनसंस्थेला हिंसा, जबरदस्ती किंवा शस्त्रबळ यांचा कमीत कमी वापर करावा लागेल, अशी स्थिती आणली पाहिजे. 'कमीत कमी अंमल चालविणारे सरकार' ही व्यवहारात येण्याजोगी परिस्थिती आहे.

प्रा. मोरे यांनी 'टॉलस्टॉय व गांधी' (९८) असे एक प्रकरण लिहिले आहे. पण त्यात टॉलस्टॉयच्या तत्त्वज्ञानाचा विस्तृत व सखोल असा परामर्श घेतलेला नाही. प्यारेलाल यांच्या 'महात्मा गांधी - दी अर्ली फेज' या पुस्तकावरून मी वर दिलेला आढावा घेतलेला आहे. त्यावरून हे दिसून येईल की, टॉलस्टॉयने मनुष्य जातीचा इतिहास, त्या इतिहासात समकालीन संक्रमणयुगाचे महत्त्वाचे स्थान, या संक्रमणयुगात व्यक्ति-जीवनाचे तत्त्वज्ञान कोणते असावे व त्या तत्त्वज्ञानाच्या आधाराने व्यक्तीने कोणते वर्तन ठेवावे या साऱ्याचा आराखडा मांडून ठेवला होता व गांधींनी बहुतांशी त्यानुसार आपल्या वर्तनाची निश्चिती केली होती. आपण समाज-जीवन-संकल्पनाच्या टप्प्यात जगत असलो तरी दैवी-जीवन-संकल्पनाचा आलोक (व्हिजन) आपल्याला प्राप्त झाला आहे; त्यामुळे संपूर्ण समाजाला दैवी-जीवन-संकल्पनाच्या थरावर नेऊन सोडणे हे आपले जीवन-कार्य आहे अशी गांधींची प्रामाणिक धारणा होती. आपण यति आहोत; क्षितिजापलीकडची सुवर्णाची कांती मिळालेली जीवनशैली आपण न्याहाळली आहे; त्यामुळे काही विशेष अधिकार आणि मर्मदृष्टी आपल्याला लाभली आहे, अशी त्यांची प्रामाणिक समजूत होती. हिंदुस्थानाचे स्वातंत्र्य हा दैवी-जीवन-संकल्पनाच्या स्तरावर पोचण्यातील एक मुक्काम आहे, ही त्यांची स्वराज्याच्या चळवळीकडे पाहण्याची दृष्टी होती.

पॉल रिचर्ड हे अरविंदबाबूंचे सहकारी व गांधींचे निकटवर्ती होते. त्यांनी 'लोकमान्य' या वृत्तपत्राला फेब्रुवारी १९२२ मध्ये मुलाखत देऊन सांगितले होते की, "लोक समजतात की, गांधीजींना हिंदुस्थानचे स्वातंत्र्य मिळवावयाचे आहे, पण खुद्द महात्माजींनीच मला एक दिवस बोलताना सांगितले की, 'मी हिंदुस्थानच्या स्वातंत्र्याकरिता खटपट करीत नसून जगात अहिंसा व अनत्याचारीपणा प्रस्थापित करण्याकरिताच खटपट करीत आहे. आणि टिळक आणि मी यांच्यामध्ये हाच खरा फरक आहे. टिळक मला (गांधींना) म्हणत, की देशाच्या स्वातंत्र्याकरिता मी वेळी सत्याचाही त्याग करीन, उलट सत्याकरिता मी (गांधी) देशाच्या स्वातंत्र्याचा त्याग करण्यास तयार होईन.' या उद्‌गारावरून गांधीजींनी राष्ट्रीय चळवळीचा कार्यक्रम का थांबविला याचे कारण तुम्हीच ओळखा." (बार्डोलीचा लढा रद्द केल्यानंतरची ही मुलाखत आहे.)[१४]

या विवेचनावरून उघड होईल की, गांधी व टिळक हे दोघेही इंग्रज राज्यकर्त्यांशी स्वातंत्र्यासाठी लढले हा ढोबळ सारखेपणा ध्यानात घेऊनही गांधी हे टिळकांचे राजकीय वारसदार म्हणून गणले जावेत अशी परिस्थिती नव्हती. हिंदुस्थानचे स्वातंत्र्य टिळकांच्या दृष्टीने अंतिम उद्दिष्ट होते. ते स्वातंत्र्य का हवे, तर हिंदुस्थानचा पाश्चात्त्य भांडवलशाही पद्धतीने विकास होण्याला इंग्रजांची राजवट हा अडथळा आहे म्हणून. टिळकांची स्वातंत्र्यभक्ती इतकी पराकोटीची होती की, त्यासाठी उपयोगी पडणाऱ्या कोणत्याही साधनाचा उपयोग करण्याची त्यांची तयारी होती. याउलट गांधींच्या दृष्टीने हिंदुस्थानाचे स्वातंत्र्य हे अंतिम उद्दिष्ट नव्हते. जगात अहिंसा व अनत्याचार स्थापन करण्याच्या मार्गातला तो एक टप्पा होता. हिंदुस्थानला स्वातंत्र्य मिळवायचे व येथे दैवी-जीवन-संकल्पनातील समाजाचे अवतरण घडवून आणायचे. म्हणजेच पाश्चात्त्य उत्पादनव्यवस्था व अर्थकारण यांच्यापासून येथील समाज मुक्त ठेवायचा. शेवटची गोष्ट म्हणजे स्वातंत्र्यासाठी वापरावयाची साधनेदेखील अहिंसा,

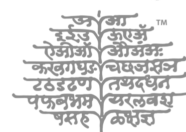
अनत्याचार व सत्य यांच्या कसोटीवर घासूनपुसून घ्यावयाची. सारांश, केसरीपक्षाला गांधींच्या राजकारणाविषयी वाटणारा अविश्वास निराधार होता असे म्हणता येणार नाही.

६

गांधींच्या राजकारणाविषयीचा अविश्वास केळकरांनी टिळकांच्या हयातीतच (१३ जुलै १९२०) व्यक्त केला होता. 'आज खिलाफत प्रकरणासंबंधाने महात्मा गांधी यांनी फिरून सत्याग्रहाची मोहीम आरंभिली आहे. पण फिरून लोकांना शंका येते की, ही कोठे, केव्हा व कशी मध्येच थांबेल याचा नेम लागत नाही... गतवर्षी अमृतसर येथील राष्ट्रीय सभेच्या वेळी पंजाबातील अत्याचार होऊन गेले होते, हंटर कमिटीचा रिपोर्ट काय होणार याची त्यांना पुरी कल्पना होती, व खिलाफतप्रकरणी न्याय होईल अशीही त्यांना आशा नव्हती. असे असता लोकांनी कायदे-कौन्सिलात नुसते जावे येवढेच नव्हे तर सरकारची कसून सहकारिता करावी आणि सुधारणांचा कायदा यशस्वी करून दाखवावा असा आग्रह धरून त्यांनी राष्ट्रीय सभेत रण माजविले. तेच आज खिलाफत कमिटीला - एकंदर मुस्लिम समाजाला असे आज आम्हाला म्हणता येत नाही - खुष करण्याकरिता त्यांनी असहकारितेची परंपरा जवळजवळ राज्यक्रांतीपर्यंत नेऊन भिडविली आहे. तात्पर्य, गांधी हे निःस्वार्थी व उदार आहेत यात वाद नाही. पण एकंदर त्यांचे धोरण व्यक्तिस्वातंत्र्यामुळे उत्तरध्रुवापासून दक्षिण ध्रुवापर्यंत एकदम बदलू शकते; व त्यातूनही विशेष हे की, ते आपली चळवळ कोठवर नेऊन मध्येंच थांबवतील याचा लोकांना सुमार लागत नाही.'[१५]

केवळ असहकारितेच्या चळवळीबाबत पाहिले तर केळकरांनी वर व्यक्त केलेल्या शंका तंतोतंत खऱ्या ठरल्या असे दिसून येते. गांधींनी या चळवळीचे सूतोवाच नोव्हेंबर १९१९ मध्ये दिल्ली येथे खिलाफतीच्या प्रश्नावर भरलेल्या परिषदेत केले. नंतर गांधींनी असहकाराच्या अनेक पायऱ्या सुचविल्या. चळवळीची सुरुवात सरकारने दिलेल्या पदव्या परत करून व्हावयाची होती आणि शेवट करबंदीच्या चळवळीत होणार होता. १ ऑगस्ट १९२० या दिवशी गांधींनी त्यांना सरकारकडून मिळालेले कैसर-इ-हिंद इत्यादी सन्मान परत केले. हा वेळपर्यंत त्यांनी आपल्या चळवळीसाठी काँग्रेसची संमती मिळवलेली नव्हती. सप्टेंबरात कलकत्त्याला काँग्रेसचे अतिरिक्त (स्पेशल) अधिवेशन भरले. काँग्रेसमध्ये असहकाराला मनापासून पाठिंबा फारच थोड्यांचा होता. विषय नियामक समितीत असहकाराचा ठराव १४४ वि. १३६ मतांनी मंजूर झाला. त्यासाठीचा वाद ६ दिवस चालला. विधीमंडळे, न्यायालये व शाळा-महाविद्यालये यांच्यावरचा बहिष्कार ही असहकाराची तीन अंगे होती. त्यापैकी न्यायालये व शाळामहाविद्यालये यावरील बहिष्कार 'दमादमाने' (ग्रॅज्युअली) अंमलात आणावा इतकीच तडजोड गांधींनी मान्य केली. इथेच गांधींनी 'माझी असहकाराची योजना तंतोतंत अमलात आणल्यास एका वर्षात स्वराज्य मिळेल असा दावा केला. तेव्हा सभेत हशा पिकला!'[१६]

महाराष्ट्रातील राष्ट्रीय पक्षाला या तिहेरी बहिष्कारातील कोणताच बहिष्कार मान्य नव्हता. याचे कारण जनतेची अशा प्रकारच्या लढ्याची तयारी नाही, असे त्यांना वाटत होते. खुद्द टिळकांचाही या कार्यक्रमाला विरोध याच कारणास्तव होता. मृत्युशय्येवर देखील टिळक 'गांधी! यू मस्ट गिव्ह अप धिस नॉन को-ऑपरेशन' असे म्हणत होते, हे प्रा. मोरे यांनी नमूद केले आहे. (४९०) कायदेमंडळावरील बहिष्कार अंमलात आणणे सोपे होते; राष्ट्रीय पक्षाच्या लोकांनी १९२० च्या नोव्हेंबरात होणाऱ्या निवडणुकीतील आपल्या उमेदवाऱ्या परत घेतल्या होत्या. पण बहिष्कार यशस्वी व्हावयाचा तर निवडणुकांसाठी उमेदवारच नाहीत, असी स्थिती व्हावयाला हवी होती. एकूण ६३७ मतदार संघांपैकी फक्त ६ मतदार संघातच उमेदवार नाहीत असे झाले. जर असहकार ही लोकांची चळवळ होती तर लोकांनी मतदारांना मतदानकेंद्रावर जाण्यापासून परतवावयाला हवे होते. परंतु तसेही झाले





नाही. मुंबईत ८% इतके कमी मतदान झाले; पण मत-पेट्या रिकाम्याच राहिल्या, असे झाले नाही.

नागपूरला काँग्रेसचे वार्षिक अधिवेशन डिसेंबर १९२० मध्ये भरले. यावेळी कायदेमंडळ-बहिष्कार हा विषय साहजिकच मागे पडला होता. कारण निवडणुका होऊन गेल्या होत्या. त्यामुळे असहकाराचा ठराव पसार होणे अवघड गेले नाही. याच अधिवेशनाला काँग्रेसची घटना मंजूर होऊन १५ सभासद असणारी कार्यकारिणी नेमण्यात आली. काँग्रेसपुरती 'भाषावार राज्यरचना' अंमलात आली. केळकर हे महाराष्ट्र काँग्रेसचे अध्यक्ष म्हणून निवडले गेलेच, पण काँग्रेस कार्यकारिणीचे सभासदही झाले. यावरून हे दिसून येईल की, काँग्रेसच्या सदस्यांचा व खुद्द गांधींचा केळकरांवर पूर्ण भरवसा होता.

आता प्रश्न आला न्यायालये व शाळा-महाविद्यालये यांच्यावरील बहिष्काराचा. चित्तरंजन दास, मोतिलाल नेहरू, मुकुंदराव जयकर अशा नामांकित वकिलांनी वकिली सोडली खरी; परंतु त्यांना निर्वाहाची चिंता नव्हती. जिल्हा व तालुका पातळीवरच्या वकिलांची मुळात आवक कमी. एकत्र कुटुंबाच्या पालन-पोषणाची जबाबदारी तुलनेने मोठी. ते वकिली कशी सोडणार होते? न. वि. (ऊर्फ काकासाहेब) गाडगीळांचीच गोष्ट घ्या. त्यांनी १-३-२१ पासून एक वर्षापुरती वकिली सोडण्याचे ठरविले. काँग्रेसच्या योजनेप्रमाणे त्यांना द.म. ५० रु. मिळावयाचे अशी तरतूद होती. पण ती अंमलात आली नाही. 'घरी आलो व रात्रभर बेचैन होतो. पहाटे निर्णय घेतला की, रु. ५० महिन्याला मिळाले की, अधिक काम घ्यावयाचे नाही. शाळा - महाविद्यालयातील बहिष्कार सुरुवातीला जोरात होता. पण जेव्हा पर्यायी राष्ट्रीय शिक्षणसंस्था निर्माण होऊ शकत नाहीत, असे ध्यानात आले, तेव्हा विद्यार्थी पुनः मूळ संस्थातून परतले व सरकारनेही त्याला विरोध केला नाही. (खुद्द केळकरांनी आपले दोन्ही मुलगे काशिनाथपंत व यशवंतराव, महाविद्यालयातून काढून टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठात शिक्षणासाठी पाठवले हे नमूद करणे गरजेचे आहे. या अन्यायाची आढी काशिनाथपंतांनी सदैव बाळगली व ती त्यांच्या आत्मचरित्रात प्रकट झाली आहे.)

न्यायालयांवरील बहिष्काराला आणखी एक अंग होते. लोकातील तंटे सोडवायला पर्यायी यंत्रणा, उदा. लोकपंचायती, उभी करायला हवी होती; इतकेच नव्हे तर पंचायतीने दिलेले निर्णय अमलात येतील यासाठी स्वयंसेवी दले नेमायला हवी होती. याचाच अर्थ असा की, काँग्रेसने प्रतिशासन निर्माण करायला हवे होते. असहकाराचा ठराव करताना या पैलूचा पूर्ण विचार झाला नाही. लोकपंचायतीचा निर्णय अमलात आणण्यासाठी तो निकाल अंमलात आणण्यात विरोध करणाऱ्या पक्षावर सामाजिक बहिष्कार टाकणे व त्या पक्षाशी असहकार करणे एवढीच हत्यारे समाजापाशी होती.[१७] लोकपंचायतीचा निर्णय अंमलात येऊ शकत नाही, हे अनुभवाला आल्यावर त्यांना महत्त्व उरले नाही आणि खटले पुन: सरकारी न्यायालयात जाऊ लागले.

असहकाराच्या छत्राखाली देशभरात मोठ्या प्रमाणावर झालेला आणि यशस्वी ठरलेला कार्यक्रम म्हणजे दारूच्या गुत्त्यांवरील निरोधनांचा. टिळकांच्या काळात, १९०८ साली, दारुबंदीची नाट्यपूर्ण चळवळ आठवडाभर झाली होती. नंतर पुण्याच्या जिल्हाधिकाऱ्यांनी गुत्त्यांवरील निरोधनांवर बंदी करणारा नियम लागू करून ती बंद पाडली. कायदेभंग करून निरोधने करावयाची व तुरुंगात जायचे इथपर्यंतची उंची चळवळीने त्याकाळी गाठली नव्हती. आता, १९२१ साली, स्वयंसेवक कायदा तोडून निरोधने करू लागले. तुरुंगात जाण्याची त्यांची तयारी होती. पण सरकारने स्वयंसेवकांची पंचाईत करून टाकली. तुरुंगवास + दंड अशी शिक्षा न्यायालये देऊ लागली व वरावर जप्ती नेऊन दंडाची वसुली होऊ लागली.[१८] शेवटी दारुबंदीसाठीची निरोधने, पैसे पुरेनात म्हणून, बंद करावी लागली.

'असहकार' ही देशव्यापी चळवळ होती खरी, पण ठिकठिकाणी तिला जी भरती आली त्याला स्थानिक प्रश्न व त्यासाठी होणाऱ्या स्थानिक चळवळी यांची जोड कारणीभूत होती. आसामात चहामळ्यातील मजुरांचे

प्रश्न होते. ती चळवळ चित्तरंजन दास यांनी आपले सहकारी सेनगुप्ता यांच्या नेतृत्वाखाली चालविली. त्यावेळच्या युनायटेड प्रॉव्हिन्सेस मध्ये शेतकऱ्यांनी जमीनदारांविरुद्ध चळवळी केल्या. स्थानिक आर्थिक व धार्मिक ताणतणावातून मोपल्यांचे बंड झाले. ते इतके तीव्र होते की, अखेर इंग्रज सरकारला तिकडे सैन्य पाठवावे लागले. असहकाराच्या व खिलापतीच्या नावावर असले स्थानिक लढे लढवले जावेत ही गोष्ट गांधींना मान्य नव्हती.[१९] मुळशीतील मावळ्यांच्या लढ्याला गांधींनी उत्तेजन दिले नाही (६८४) याचे कारण हेच होते. (प्रा. मोरे यांनी मात्र 'मला महाराष्ट्रातून पाहिजे तसा पाठिंबा मिळत नाही; मग मी तरी सर्व शक्तिनिशी यांना पाठिंबा का द्यावा,' असे गांधींना वाटले असेल, असे सुचवले आहे. गांधींच्या थोरपणाला ही 'सूचना' कमीपणा आणणारी आहे.)

प्रा. य.दि. फडके व प्रा. मोरे या दोघांनी असे सुचविले आहे की, केसरीपक्षीयांच्या हातात महाराष्ट्र काँग्रेस होती व त्या पक्षाचा असहकाराला मनापासून पाठिंबा नव्हता. या कारणाने महाराष्ट्रात असहकाराची चळवळ नावारूपाला आली नाही. पण त्या म्हणण्याला पुराव्याचा आधार नाही. १९२२ साली, गांधी तुरुंगात गेल्यावर, काँग्रेसने असहकाराच्या चळवळीचे पुनरावलोकन करण्यासाठी एक समिती नेमली.[२०] या अहवालाने न्यायालयांवरील बहिष्कार व शिक्षणावरील बहिष्कार हे दोन्ही कार्यक्रम देशभरातच अयशस्वी झाले, असे म्हटले आहे. खुद्द गांधींच्या गुजरातमध्ये फक्त १० वकिलांनी वकिली सोडली. मुंबईची काँग्रेस समिती गांधी-पक्षीयांच्या हातात होती. सरोजिनी नायडू त्या समितीच्या अध्यक्ष होत्या व खाडिलकर उपाध्यक्ष होते. तेथे फक्त तीन वकिलांनी वकिली सोडली. महाराष्ट्रात १५ वकिलांनी वकिली सोडली. गुजरातेत फक्त २ लोकपंचायती सुरू झाल्या तर महाराष्ट्रात १६ पंचायती सुरू झाल्या. टिळक स्वराज्य फंडाविषयी बोलायचे तर महाराष्ट्रात ४ लाख ९४ हजार रुपये जमले. उलट त्या वेळच्या महाराष्ट्राहून किती तरी मोठ्या असणाऱ्या उत्तर प्रदेशात ३ लाख ५५ हजार रुपये जमले. गुजरातेत १६ लाख रुपये जमले; पण गुजरात मुळातच धनत्तर प्रदेश होता. टिळक स्वराज्य फंडासाठी गावोगावी सभा भरवून महाराष्ट्र काँग्रेस मनापासून प्रयत्न करीत होती. काकासाहेब गाडगीळांनी पुण्याच्या मंडईत भरलेल्या सभेचे रसभरीत वर्णन केले आहे.[२१] त्या एका सभेत ४० हजार रुपये जमले.

७

हा दीर्घ प्रपंच करावयाचे कारण हे की, प्रा. मोरे, प्रा. य. दि. फडके व ना. ग. गोरे इत्यादी विचारवंतांनी जे मत मांडले आहे की, महाराष्ट्रात केसरी पक्षाने गांधीद्वेषाची विषारी मुळी असहकार चळवळीच्या काळात रोवली व तिचाच परिणाम म्हणून गांधींचा खून मराठी ब्राह्मणाने केला, त्या मताची सयुक्तिकता तपासावी. आतापर्यंतच्या विवेचनावरून हे स्पष्ट झालेच असेल की, त्या वेळी महाराष्ट्रात प्रबळ असणाऱ्या राष्ट्रीय पक्षाला व त्यांचे नेतृत्व करणाऱ्या केळकरांना गांधींच्या राजकारणाचा भरवसा वाटत नव्हता व असहकारितेचे स्वरूप त्यांना मान्य नव्हते. पण तसा अविश्वास फक्त महाराष्ट्रातील नेमृत्वालाच वाटत होता, असे नाही. बंगालचे चित्तरंजन दास, कलकत्ता काँग्रेसचे अध्यक्ष लाला लजपतराय, मोतिलाल नेहरू, विठ्ठलभाई पटेल असे अनेक नामवंत नेते देखील असहकाराच्या चळवळीला अनुकूल नव्हते. सध्या या चळवळीला विरोध करू नये, काय होते ते पहावे व मुख्य म्हणजे राष्ट्रीय चळवळीत फाटाफूट होऊन सरकारला कुरघोडी करायला अवसर देऊ नये, अशीच सर्वांची भूमिका होती.

दुसरा भाग असा की, केसरी पक्षाने 'टिळक विरुद्ध गांधी' असा वाद निर्माण केला आणि गांधींचे राजकारण बुद्धिवादाला धरून नाही, गांधींचा 'आतला आवाज' हा दांभिक आहे असा पुकारा केला. महाराष्ट्रात वावदूकता वाढविली व मुख्यतः ब्राह्मण जातीने राष्ट्रीय चळवळीच्या मुख्य प्रवाहापासून फटकून राहण्याचे ठरविले. याचे पर्यवसान गांधींच्या हत्येत झाले अशा आशयाचा युक्तिवाद केला जातो व प्रा. मोरे यांनी तो

अनुक्रमणिका

स्वीकारला आहे. त्याचा थोडक्यात विचार करू.

मी पूर्वी दाखविलेच आहे की, तत्वतः व व्यवहारातही असहकारितेची चळवळ टिळकांच्या मरणापर्यंत जी राष्ट्रीय चळवळ चालत होती तिला धरून नव्हती. तथापि, 'टिळक विरुद्ध गांधी' असा वाद 'केसरी'ने असहकाराच्या काळात तरी खेळविला नाही. उलट पॉल रिचर्डच्या (वर उल्लेखिलेल्या) मुलाखती-नंतर 'केसरी'ला गांधींच्या टिळकविरोधी मतांचा खरपूस समाचार घेण्याची संधी आली होती. परंतु केळकरांनी तेव्हाही लिहिले होते की, 'लोकमान्य हे जसे महात्माजींना गुरुस्थानी नव्हते तसे महात्माजीही महाराष्ट्राला गुरुस्थानी नाहीत ही गोष्ट खरी. तथापि आजच्या घटकेला महात्माजींइतका निःस्वार्थी नेता महाराष्ट्रासच काय पण सर्व हिंदुस्थानासही दुसरा नाही. ही गोष्ट अगदी उघड आहे.'[२२] हा लेख बार्डोलीचा सत्याग्रह मागे घेतल्यानंतर लिहिला आहे, हे लक्षात घेतले पाहिजे.

गांधींच्या राजकारणापासून श्रद्धा, आतला आवाज, बुद्धिवाद इत्यादी शब्दांना निराळा अर्थ प्राप्त झाला. आपण टॉलस्टॉयच्या तत्त्वज्ञानाचा आढावा घेताना पाहिले आहे की, ज्याने दैवी-जीवन-संकल्पनाचा वेध घेतला आहे अशा यतीच्या आदेशावर श्रद्धा ठेवून सामान्य माणसांनी वागले पाहिजे अशी टॉलस्टॉयची अपेक्षा होती. अशा यतीला दैवी-जीवन-संकल्पनाचे ज्ञान अंतःस्फूर्तीने झाल्याने त्याला एक मर्मदृष्टी (इन्साइट) आलेली असते. या मर्मदृष्टीमुळे तो जे काही सांगतो ते कदाचित तर्कबुद्धीला धरून नसले तरी अंततः सत्यच असते. त्याचे विश्लेषण 'समाज-जीवन संकल्पनांच्या' पातळीवर वावरणाऱ्या मनुष्याला शक्य नाही. म्हणून त्या 'आतल्या आवाजा'वर विश्वास ठेवून सामान्यांनी वागले पाहिजे. या चौकटीत 'बुद्धिवाद' म्हणजे वावदुकता ठरतो. काकासाहेब कालेलकर, विनोबा यांनी महाराष्ट्राच्या 'बुद्धिवादा'वर केलेली टीका प्रा. मोरे यांनी जागजागी उद्धृत केली आहे, तिचा संदर्भ हाच आहे.

एखादा निर्णय अंतःस्फूर्तीतून सुचला तरी त्याची विवेकपूर्णता वादविवादातून सिद्ध व्हावी लागते. बुद्धिवादाचा अर्थ हाच आहे की, प्रत्येक निवाडा हा वादाचा विषय होऊ शकतो व चर्चेतूनच त्या निवाड्याचे मूल्यमापन झाले पाहिजे. प्रा. मोरे यांनी वैज्ञानिक पद्धत, आइनस्टाइन इत्यादींचा आधार घेऊन अंतःस्फूर्तीचे विज्ञानातील महत्त्व पटविण्याचा प्रयत्न केला आहे. (पा. ६०४) त्यांनी असेही म्हटले आहे की, सकृत्दर्शनी जो निवाडा तर्कसंगत दिसत नाही; तो पुढे तर्कसंगत आहे असे दिसून येते. पण हे सगळे केव्हा होते? तो निवाडा चर्चेचा विषय बनतो तेव्हा. अंतःस्फूर्तीच्या नावाखाली निवाड्याला चर्चेपासून दूर ठेवण्याचा प्रयत्न गांधीवादी करू लागले तेव्हा त्यांच्यावर दांभिकतेचा आरोप आला. बरे, हा आरोप एकटा केसरीच करीत होता, असे नाही. बाबासाहेब आंबेडकर, डांगे, रणदिवे, सावरकर इ. सर्वचजण हा आरोप करीत होते. चर्चेचा आग्रह धरणे याला मग 'वावदुकता' अस नाव देऊन गांधींचे अनुयायी विरोधकांचा उपहास करू लागले.

असहकाराचे तत्त्व व तपशील यांच्या विषयीचे मतभेद बाजूला ठेवले तरी राजकारणाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा मुद्दा उरतो तो हा की, गांधींना आपल्या कार्यक्रमाचा सर्वस्वी व ताबडतोब अंलम करण्यास राष्ट्र आजच्या घटकेस तयार आहे असे वाटते, इतरांस राष्ट्र आज तितके तयार आहे, असे वाटत नाही. गांधींना वाटते की, सरकार व लोकपक्ष यांच्यामध्ये आज प्रत्यक्ष लढाई जुंपली आहे व एकदा लाढाई जुंपली की मग सर्व नित्य व्यवहार अर्थातच थांबतात; म्हणून त्याच न्यायाने हिंदुस्थानातील सरकारी न्यायकोर्टे व शालागृहे ताबडतोब ओस पडली पाहिजेत. या दोन्हीच्या बाबतीत राष्ट्रीय सभेच्या प्रत्यक्ष ठरावात आता आस्तेआस्ते 'हळू हळू' असे शब्द आहेत. पण ते शब्द गांधींनी पंडित मोतिलाल नेहरू यांच्या भिडेस्तव मान्य केले... ही एकच गोष्ट गांधींच्या मनावर बिंबविण्यास सहा दिवस लागले. एरवी भांडण असे काही नव्हतेच.'[२३]

आपण पाहिलेच आहे की, न्यायालय व शालागृहे यांच्यावर बहिष्कार घालण्याची लोकांची तयारी नव्हतीच; पण अहिंसा व अनत्याचार याबाबतचे गांधींनी घालून दिलेले नियम पाळण्याची (तत्त्व समजून

घेण्याची नव्हे) परिपक्वताही लोकात नव्हती. गांधी आणि खिलाफत चळवळीचे पुढारी यांच्यात अहिंसेच्या मुद्द्यावरून प्रथमपासूनच तणाव होता. असहकाराच्या चळवळीपुरते तरी अली-बंधू अहिंसा व अनत्याचार यांचे पालन एक सोयीची युक्ती (एक्स्पिडियन्ट) म्हणून करतील, असे गांधींनी वचन घेतले होते.[२४] पण खिलाफत पुढारी गांधींच्या शिस्तीने वागेनात. नोव्हेंबर १९२१ मध्ये इंग्लंडचा युवराज मुंबईला आला. गांधी तेव्हा मुंबईतच होते. त्यादिवशी हरताळ पाळण्यात आला. हिंदु-मुस्लिमांचा जमाव बेफाम झाला आणि त्याने अँग्लो-इंडियन, पारशी, युरोपियन अशा लोकांवर हल्ले करून त्यांना मारहाण केली. तेव्हा गांधींनी तीन दिवस उपोषण करून त्याचे प्रायश्चित्त घेतले. तात्पर्य जनता असहकाराच्या लढ्याला राजकीय तयारीच्या बाजूने आणि अहिंसा व अनत्याचार या तत्त्वांच्या पालनाच्या दृष्टीनेही कमी पडत होती.

इकडे इंग्रज सरकारनेही, चळवळीचा फारसा प्रभाव पडत नाही हे पाहून दडपशाहीला सुरुवात केली. काँग्रेसने स्वयंसेवकांचे जथे उभारले होते, त्यांच्यावर बंदी घातली व काही स्वयंसेवकांना अटक केली. सभा-संमेलनांवर बंदी घातली. वर्तमानपत्रांवर जामीन भरण्याचे हुकुम बजावले. काँग्रेसच्या व खिलाफत समितीच्या कचेऱ्यांवर धाडी घातल्या.[२५] त्यामुळे १९२१ च्या डिसेंबरात अहमदाबादला भरलेल्या काँग्रेसमध्ये 'सार्वत्रिक सविनय कायदेभंग' सुरू करण्याचा ठराव झाला व गांधींना त्या चळवळीबद्दलचे सर्वाधिकार देण्यात आले. त्यातून सुरत जिल्ह्याच्या बार्डोली तालुक्यात चळवळीची कडेकोट तयारी करण्यात आली. तथापि ५ फेब्रुवारी १९२२ रोजी, काँग्रेस व खिलाफत समिती यांची संयुक्त मिरवणूक चौरीचुरा (उत्तरप्रदेश) या गावात निघाली असता मिरवणुकीतील लोकांनी पोलिस चौकी पेटवली व बावीस शिपाई जळून मेले. गांधींच्या अहिंसक चळवळीच्या व्रताला ही मोठी ठोकर बसल्याने त्यांनी काँग्रेस कार्यकारिणीची तातडीची सभा १२ फेब्रुवारी १९२२ रोजी बार्डोलीला बोलावून लढा रद्द केला.

यावर केळकरांनी लिहिले होते, 'प्रस्तुतच्या कृत्यात त्यांचे मनोधैर्य व उदात्त हेतू याविषयी जरी कोणी अमान्यता दर्शविली नाही, तरी या कृत्याच्या युक्ता-युक्ततेविषयी देशात दुमत झाल्याखेरीज राहणार नाही. प्रस्तुतची बाब केवळ धर्मनीतीपर नसून तिचे राजकारणाचे लौकिक स्वरूप सर्वस्वी नष्ट होऊ शकत नाही हेही ध्यानात ठेवले पाहिजे. बार्डोली येथील चळवळ करण्याचा निश्चय जाहीर करण्यापूर्वी मालेगाव, मलबार, मुंबई वगैरे ठिकाणी दंगेधोपे होऊन देशात शांततेचे वातावरण राहत नाही, हीच गोष्ट सिद्ध झाली होती. चौरीचुरा येथील प्रकारही त्यांनी उपेक्षणीय मानावयास हवा होता. या चळवळीचा पुकारा करण्यापूर्वी खुद्द बार्डोली तालुक्यातील लोकांकडून अनत्याचारीपणाची जेवढी जामिनकी त्यांना मिळायला पाहिजे होती तेवढी मिळून चुकली होती. असे असता गोरखपूर येथील माथेफिरू लाठियाळ लोकांच्या पापाचे प्रायश्चित्त बार्डोलीच्या सात्विक लोकांच्या डोक्यावर लादायचे, तर त्यांनी जामिनकी दिली ती काय व महात्माजींनी जामिनकी घेतली ती काय?'[२६]

एक पत्रकार व राजकीय विश्लेषक म्हणून केळकरांनी दाखविलेल्या विसंगती खऱ्याच आहेत. टॉलस्टॉयचे अनुयायी असलेल्या गांधींनी यावर उत्तर दिले असते, 'मला या विसंगती दिसत का नाहीत? माझ्या प्रत्येक निवाड्याची मी कठोर चिकित्सा करीत असतो. तुम्ही ज्याला विसंगती म्हणता त्या माझ्या परिपक्वतेच्या खुणा आहेत. एका टप्प्यावर मी जे सिद्धांत स्वीकारले ते अपुरे वाटून मी पुढच्या टप्प्यावर येतो तेव्हा मी त्या सिद्धांताशी विसंगत वागलो, असे तुम्हाला वाटते.'[२७] दैवी-जीवन-संकल्पनाचा स्पर्श झालेल्या गांधींना या विसंगती हीच सत्याचा शोध घेण्याच्या दिशेने झालेली आपली प्रगती आहे, असे वाटले तरी गांधींचे समकालीन व्यवहारी राजकारणी नेते जे लाला लजपतराय, चित्तरंजन दास, मोतिलाल नेहरू व विठ्ठलभाई पटेल यांना गांधींच्या राजकारणातील ही परिवर्तने उद्विग्न करणारी वाटली आणि त्यांनी, असहकाराची चळवळ बाजूला ठेवून, मॉटेग्यू चेम्सफर्ड

सुधारणांच्या द्वारे सरकारने राजकारणाचा जो पर्याय खुला करून दिला होता, तो स्वीकारला. केळकरांच्या नेतृत्वाखालील महाराष्ट्र-पक्षाने देखील हीच वाट चोखाळली. खुद्द टॉलस्टॉयच्या पत्नीला टॉलस्टॉयच्या 'लहरी' वर्तनाचा उद्वेग आला होता व तिने टॉलस्टॉयची साथ सोडली होती. टॉलस्टॉयच्या पत्नीचा चडफडाट व्यक्त करणारे अवतरण मी या लेखाच्या सुरुवातीला दिले आहे.

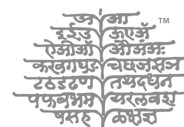
या सर्व इतिहासक्रमात 'केसरी' पक्षाने 'टिळक विरुद्ध गांधी' असा वाद कल्पून गांधींविरुद्ध विषारी प्रचार केला असे दिसत नाही. प्रसंगोपात्त काही लोकांनी (उदा. खापर्डे) आपल्या तिखट भाषेत काही लिहिले असेल. पण ते 'केसरी' पक्षाचे धोरण नव्हते. बार्डोली नंतरही कित्येक महिन्यांनी (२८-८-२२) रोजी केळकरांनी लिहिले होते, 'प्रतियोगी सहकारिता बाजूला ठेवून म. गांधींच्या सात्विकतेच्या ओघात स्वतःच्या कर्मयोगित्वाचा प्रवाह मिळविण्यास कबूल होऊन एक प्रकारची असहकारिता टिळकांनी मान्य केली नसती कशावरून? म्हणून... फिरून उभय पक्षांना अशी विनंती करतो की, त्यांनी गांधी व टिळक ही नावे झुंजविण्याचे सोडून द्यावे.'[२८]

❊❊❊

टीपा

१. प्यारेलाल यांच्या 'महात्मा गांधी दि अर्ली फेज' या पुस्तकातील पान ६५१ वरील अवतरण.
२. कंसातील आकडे 'लोकमान्य ते महात्मा' या पुस्तकातील पानांचे.
३. 'गतगोष्टी' पान ४१२. प्रा. मोऱ्यांनी या संदर्भात 'गतगोष्टी'चा उल्लेख केलेला नाही व पानाचा आकडा दिलेला नाही.
४. 'गुरुशिष्य यांच्या आठवणी व चरित्र' पान ३१३.
५. 'लोकशिक्षण' वर्ष ३, सन १९३०
६. 'विश्रब्ध शारदा' खंड १, पा. ४८९.
७. उपरोक्त पान ५४६-४७.
८. व ९. ही अवतरणे 'Rise and Fulfilment & British Rule in India' या पुस्तकातून घेतली आहेत. पान ५४३ व ५७८.
१०. ज्युडिथ ब्राऊन यांच्या 'गांधी : प्रिझनर ऑफ होप' या पुस्तकात पान ८७
११. प्यारेलाल : 'महात्मा गांधी दि अर्ली फेज' पान ६७८.
१२. उपरोक्त पान ६९४.
१३. उपरोक्त पान ७०६-०७
१४. समग्र केळकर वाङ्मय 'असहकारिता खंड' पान २१९.
१५. उपरोक्त पान १८.
१६. ज्युडिथ ब्राऊन यांचे उपरोक्त पुस्तक पान १४७.
१७. ब्राऊन (उपरोक्त) पान १६३.
१८. 'पथिक' (उपरोक्त) पान १५५
१९. ब्राऊन (उपरोक्त) पान १६५
२०. द सिव्हिल डिस्ओबिडियन्स एन्क्वायरी कमिटी रिपोर्ट (१९२२) या नावाने या समितीचा अहवाल प्रसिद्ध झाला आहे. इंडियन इन्स्टिट्यूट ऑफ ॲप्लाइड पोलिटिकल रिसर्च या संस्थेने तो १९८६ साली प्रसिद्ध केला.
२१. पथिक (उपरोक्त) पान १४८-४९
२२. समग्र केळकर वाङ्मय (उपरोक्त) पान २२२
२३. उपरोक्त पान ४३.
२४. ब्राऊन (उपरोक्त) पान १७०
२५. बिपनचंद्र व इतर 'इंडियाज स्ट्रगल फॉर इन्डिपेन्डन्स' (१९८९) पान १९१.
२६. समग्र केळकर वाङ्मय (उपरोक्त) पान २०६
२७. गांधींनी टॉलस्टॉयच्या वागण्यातील विसंगतींचे दिलेले हे स्पष्टीकरण आहे. प्यारेलाल (उपरोक्त) पा. ७०४.
२८. केळकर (उपरोक्त) पान. ३१२.

❊❊❊





काल, आज आणि उद्या

कलावंताची ताणलेल्या दोरावरील कसरत

साक्षी

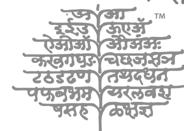
१९४२ साली रिचर्ड हिलरी नावाच्या तरुण लढाऊ वैमानिकाशी माझी मैत्री झाली. तो पुरा वीस वर्षांचाही नव्हता, तेव्हा 'बॅटल ऑफ ब्रिटन' या हवाई युद्धात त्याच्या विमानाला आग लागून ते खाली पडले. माझी त्याची भेट झाली तेव्हा त्याचे करपलेले आणि आक्रसलेले हात एखाद्या पक्ष्याच्या पावलाप्रमाणे झाले होते आणि त्याच्या चेहऱ्यावर निरनिराळ्या त्वचारोपण शस्त्रक्रियांचा जणू मुखवटाच चढवल्याप्रमाणे झाले होते. त्यानंतर त्याला प्रचारखात्याने नोकरी दिली. त्याने 'दि लास्ट एनेमी' नावाचे पुस्तक लिहिले व त्याचा विक्रमी खप झाला. त्याला एक सुंदर मैत्रिण मिळाली. लंडनमध्ये त्याचे आयुष्य आनंदात चालले होते. पण त्यानंतर दोन वर्षांनी त्याने काही युक्ती करून वैद्यकीय मंडळाकडून आपण लढाऊ कामाला योग्य असल्याचे प्रमाणपत्र मिळविले. पुनः तो विमान उडवू लागला. रात्रीच्या वेळी कसे लढावे याचे शिक्षण घेऊ लागला. हे शिक्षण घेतानाच त्याला अपघात होऊन, विमानदलात सामील झाल्यावर थोड्या काळातच, तो मेला.

पुनः विमानदलात गेल्यानंतरच्या काळात त्याची मला जी पत्रे येत त्यात तो आपण विमानतळावर कशा प्रकारचे दुहेरी आयुष्य जगत आहोत, त्याचे वर्णन करीत असे. दिवसा त्याच्या होरपळून गेलेल्या शरीराला असह्य थंडीचा त्रास होई. तो कंटाळून जाई. त्याला धास्ती वाटे आणि त्याचा चिडचिडाट होई. पण रात्री येणाऱ्या अनुभवाविषयी त्याने एका पत्रात लिहिले होते, 'विमान म्हणजे लोखंड व पोलादाचा राक्षसच. मला खाली पाडण्यासाठी टपून बसलेला. पण मी त्यात पाऊल टाकण्याचा अवकाश, की माझी सारी भीती पळून जाते. मला अगदी शांत वाटते...'

या त्याच्या दुहेरी अनुभवाविषयी आम्ही (पत्रातून) चर्चा करीत असू. मी त्याला पाठविलेली पत्रे नष्ट झाली आहेत. पण त्याच्या एका पत्रात मला जे म्हणावयाचे होते त्याचा, मलादेखील जमला नसता असा, समर्पक गोषवारा त्याने लिहिला होता. एका तिऱ्हाईत मनुष्यास लिहिलेल्या पत्रात त्याने म्हटले होते,

'के' (कोएस्लर) याने या (माझ्या दुहेरी अनुभवाची) अशी मीमांसा केली आहे. त्याचे म्हणणे आहे की, मनुष्याच्या अस्तित्वाचे 'उदात्त' व 'सर्वसाधारण' (अशा शब्दात वर्णिता येतील असे) दोन प्रतल असतात. आपले बहुतेक आयुष्य 'सर्वसाधारण' प्रतलावर व्यतीत होते. पण कधी कधी, अतिशय आनंदाच्या किंवा घोर धोक्याच्या क्षणी आपण एकाएकी उदात्त प्रतलावर उचलून ठेवले जातो. या प्रतलावर सामान्य समजुतीला (कॉमनसेन्स) जागा नसते. एक वैश्विक दृष्टी तिथे आपल्याला मिळते. आपण जेव्हा सर्वसाधारण प्रतलावर वावरतो तेव्हा उदात्त प्रतलावरील वास्तव आपल्याला अर्थशून्य किंवा भ्रान्त वाटते. उदात्त प्रतलावर आपण असू तेव्हा सर्वसाधारण प्रतलावरील आनंद व दुःखे आपल्याला उथळ, क्षुद्र व मूर्खपणाची वाटतात. पण काही विलक्षण परिस्थिती निर्माण होऊन असे झाले की, एखाद्याला दीर्घकाळपर्यंत शारीरिक संकटाच्या सावलीत राहावे लागले, तर (उदात्त व सर्वसाधारण) प्रतलांच्या काटरेषेवर तो मनुष्य राहतो. ही स्थिती फार विचित्र असते. मनुष्य जणू काही त्याच्या तंत्रिकांचा (नर्व्हज्) दोर वळून व तो घट्ट ताणून त्यावरून चालत असतो... मला वाटते (हे 'के'चे प्रतिपादन) बरोबर आहे.'

हे झाले हिलरी या वैमानिकाचे. पण या दोन प्रतलांच्या काटरेषेवरून चालण्याची शिक्षा दुसऱ्याही प्रकारच्या मनुष्याला मिळालेली असते. तो म्हणजे कलावंत. आयुष्याची क्षुल्लक हकीकत आणि त्याचे उदात्त सत्त्व यांचा संगम हे तर कलेचे सत्त्व आहे.





(सामान्य नागरिकाच्या आयुष्यक्रमात हा संगम फारच क्वचित घडून येतो - बहुधा गंभीर धोक्याच्या क्षणी, किंवा कोणाच्या मृत्यूच्या प्रसंगी अगर एखाद्या शोककारी प्रेमसंबंधामुळे.) दैनंदिन राहाटीत घडणारे प्रसंग आणि आढळणाऱ्या वस्तू यांना अनंताच्या संदर्भात बसविणे ही जी देणगी (काही लोकांना) लाभलेली असते तिलाच कला असे म्हणतात. व्यत्यासाने असेही म्हणता येईल की, कैवल्याची मांडणी मानवी भाषेत करणे, कैवल्याची बिंबे पार्थिवात पाहणे ही देखील कला आहे. 'अनंताला सांतात गुंतवून ठेवणे, त्याला दृश्यरूप देणे आणि ऐहिकाच्या पातळीवरूनही अनंतापर्यंत पोचता येते हे दाखविणे हे कलेचे खरे कार्य होय.' अशा कलाकृतींमुळेच आपल्याला काळाच्या माध्यमातून अनंताचे दर्शन घडते.' (कार्लाइल.)

काळाची ही खिडकी बनण्याचे, दोन प्रतलांची काटरेषा होण्याचे हे कार्य वाङ्मय नाना प्रकारे करू शकते. अनुभवाची उदात्तता आपल्याला थोडी बहुत जाणवत असेल आणि तिला शब्दरूप देणे थोडे फारच शक्य असेल. मिथके, लोककथा, धार्मिक कहाण्या यातून जे संकेत निर्माण झाले आहेत त्यातून ही उदात्तता आपण व्यक्त करू शकू. ही उदात्तता बहुधा जाणवते; पण तिला शब्दरूप देता येत नाही. शब्द वापरले तरी त्यांचे काम एखाद्या कंपनशील तारेसारखे असते. त्या तारेमुळे ऐकणाऱ्याचे मन थरकते; पण नक्की कशाने, ते त्याला कळत नाही. प्रॉटेस्टंट पंथातील एक गूढवादी संत याकोब बोएट यांच्या वाङ्मयाविषयी लिहिटेनबर्गने म्हटले आहे की, 'ते एखाद्या वनभोजनासारखे आहे. तेथे यजमान काही बोलतो आणि पाहुणे त्या बोलण्याला अर्थ देतात.'

साहित्याची जी पंक्ती आहे, तिच्या दुसऱ्या टोकाला आपल्याला निवेदन शैलीतील वाङ्मय आढळते. या वाङ्मयात उदात्ततेच्या प्रतलाचा आविष्कार 'ध्येयवत्ते'च्या (आयडिऑलॉजी) रूपात होताना दिसतो. सृष्टीच्या आणि अस्तित्वाच्या मुळाशी असणाऱ्या तत्त्वाविषयीच्या श्रद्धांचा आधार घेऊन मूल्यांची जी संरचना मनुष्य करतो, जगाकडे पाहण्याचा जो झरोका तो बनवतो आणि घटनांचा पत्तासुद्धा समजण्यासाठी तो जो नकाशा तयार करतो त्याला मी 'ध्येयवत्ता' (आयडिऑलॉजी) हे नाव देतो. पुष्कळदा ही 'ध्येयवत्ता' स्पष्ट शब्दात मांडलेली नसते तर ती अध्याहृत असते. या ध्येयवत्तापूर्ण साहित्याचे उदाहरण द्यायचे झाल्यास बायबलमधील 'जोनाह आणि देवमासा' या गोष्टीचे देता येईल.

गोष्टीत दाखविलेला जोनाह हा बिचारा सज्जन मनुष्य आहे. त्याला जी भयंकर शिक्षा झाली ती होण्याजोगा कसलाच गुन्हा त्याने केला नव्हता. या सिध्या साध्या मनुष्याला ईश्वराने आज्ञा केली की, 'जिनेवेह या महानगराच्या वेशीपाशी जाऊन त्या शहराला शिव्या घाल!' हे काम जोनाहला पेलणारे नव्हते. त्याची इच्छा आपले नेहमीचे सामान्य आयुष्य सुखाने घालवावे, इतकीच होती. तेव्हा त्याने उदात्ततेच्या प्रतलावरून आलेली आज्ञा मानली नाही. त्याने टार्शिश नावाच्या बंदराला जाणाऱ्या जहाजावर जागा पकडली. हे सर्व करताना त्याला आपण काही चूक करतो आहोत असे अजिबात वाटले नाही. त्याचा पुरावा असा की, प्रचंड वादळात जहाज सापडले असतानाही त्याची गाढ झोप मोडली नाही. नेमके हेच त्याचे पाप होते. त्याचा सरळपणा, समाधानी वृत्ती, वादळाला सामोरे न जाता झोपून राहण्याची त्याची स्थिरचित्तता, जिनेवेह येथील अनीतीच्या विरोधात न लढण्याचा त्याचा दुबळेपणा या गोष्टींमुळेच, निवेदकाच्या म्हणण्याप्रमाणे, जोनाहला देवमाशाच्या पोटात राहण्याची शिक्षा झाली. (जोनाहच्या तोंडी निवेदकाने आपल्या हालांविषयी खालील वर्णन घातले आहे.) "माझ्या चहूबाजूंनी पाणी होते. माझ्या डोक्याभोवती शेवाळे लपेटलेले होते... पण देवा, यामुळे माझे आयुष्य अनीतीपासून मुक्त झाले आहे का? जे खोट्या बढायात मशगूल असतात; त्यांना स्वतःकडेदेखील क्षमायाचना करण्याचा अधिकार असत नाही."

आयुष्यात अनुभवाला येणारा उदात्तपणा व क्षुद्रपणा यातील तफावतीचा ज्यू जमातीला जितका अनुभव आला तितका दुसऱ्या कोणत्याच संस्कृतीला

आला नसेल. जोनाहचा गुन्हा इतकाच होता की, त्याला साधेसुधे आयुष्य जगावयाचे होते व त्यासाठी त्याने उदात्ततेच्या पातळीवरून आलेल्या उग्र डरकाळीकडे दुर्लक्ष केले. मेलव्हिलने 'मॉबी डिक' या आपल्या कादंबरीत एक प्रवचन घातले आहे. त्यात धर्मगुरू सांगतो, "ईश्वराने वादळ उठविले असता, ते शमविण्यासाठी जो त्यावर तेल पसरतो, त्याचा धिक्कार असो! ...आणि त्याचाही धिक्कार असो जो, या जगात, स्वतःवर नालस्ती ओढवून घेत नाही!"

पण या उलट बुद्धाने 'मध्यम मार्गा'चा उपदेश केला आणि 'कांडिड' या पुस्तकातील नायिका म्हणते, "आपल्या अंगणातल्या छोट्या बागेची जोपासना आपण करू." (बायबल आणि मेलव्हिल.) यांनी सांगितलेली ध्येयवत्ता आणि बुद्ध व कांडिड यांनी सांगितलेली समाधानी ध्येयवत्ता या दोन्ही आपल्याला सारख्याच स्वाभाविक वाटतात. याचे कारण असे की, या ध्येयवत्ता प्रचारपत्रिकेच्या रूपात सांगितल्या नसून कलाकृतींचा भाग म्हणून आलेल्या आहेत. परंतु एवढ्यावरून आपण असा समज करून घेऊ नये की, कलाकृती ही तटस्थ किंवा निर्लेप असते. प्रत्येक कलाकृतीमागे काहीतरी ध्येयवत्ता असते. मग ती स्पष्टपणे मांडलेली नसेलही. कारण प्रत्येक कलाकृती ही उदात्ततेकडून मांडल्या गेलेल्या प्रश्नाचे उत्तर देत असते; आणि ते उत्तर म्हणजे कृतीचा एक कार्यक्रम असतो - निदान त्यातून आयुष्याकडे पाहण्याची एक दृष्टी देण्याचा प्रयत्न केलेला असतो.

आता मी (जोनाहच्या कथेनंतर) दोन हजाराहून जास्त वर्षांनी (लिहिलेल्या साहित्यातील) उदाहरण घेतो. (शेक्सपीअरच्या) 'ट्राईलस ॲण्ड क्रेसिडा' या नाटकाच्या पहिल्या अंकात युलिसिसच्या तोंडी एक उदात्त भाषण घातले आहे, त्यातील हा परिच्छेद वारंवार उद्धृत केला जातो. हा उतारा प्रभावी आणि बोलका आहे, हे तुम्हाला मान्य होईल; पण त्याचा नक्की अर्थ कळत नाही व गोंधळल्यासारखे होते असेही तुम्हाला वाटेल. कारण या परिच्छेदामागे जी ध्येयवत्ता आहे तिचा तुम्हाला परिचय असत नाही. (परिच्छेद असा आहे.)

"खुद्द अंतरिक्ष, ग्रह, हा मध्य (सगळ्यांना)
आपली पायरी (डिग्री), महत्त्व, स्थान, वेग, मार्ग, तारतम्य, मोसम, आकार,
अधिकार आणि रिवाज त्या त्या प्रमाणात सांभाळावे लागतात.
पण जेव्हा ग्रह
काही दुष्टपणा धरून, सैरावैरा भरकटतात,
केवढ्या साथी आणि अपशकून! केवढी बंडाळी!
समुद्राचे केवढे उधाण! पृथ्वीला भरलेले कापरे!
वादळांचा उद्रेक! भीती, उलथा-पालथी, अत्याचार;
(यांच्या योगाने) विश्वाच्या पसाऱ्याची गुंफण आणि
बसलेली घडी विस्कटून जाते, टरकते व उखडून फेकली जाते!
पण जेव्हा पायऱ्या कोसळतात,
ईश्वराच्या योजनेपर्यंत पोचण्याची शिडीच मोडते!
सगळा व्यापार नासतो...
पायऱ्यांची उतरंड मोडा, वाद्यांच्या तारा तोडा
आणि पहा केवढा गोंधळ उडतो! सगळ्या गोष्टी
परस्परांवर आपटतात : पुळणीने अडवलेले पाणी
किनाऱ्यापेक्षा जास्त उंचीपर्यंत फुगते
आणि या पृथ्वीगोलाचा चोथा करून टाकते.
सामर्थ्य हे मूर्खांचा शिरोमणी बनते
आणि उद्धट पोरटे आपल्या बापाचा खून पाडते."

तुम्हाला प्रश्न पडेल की, हा सगळा गहजब कशाविषयी चालला आहे? कोणत्या प्रलयाचे हे वर्णन आहे? शूर युलिसेसला कशाची भीती वाटते आहे?

या उताऱ्यातील कळीचा शब्द 'पायरी' (डिग्री) हा आहे. 'खुद्द अंतरिक्ष, ग्रह आणि हा मध्य (पृथ्वी) या सर्वांना आपली पायरी, महत्त्व आणि स्थान यांचं भान ठेवावं लागतं.' आणि पुढे, 'जेव्हा पायऱ्या कोसळतात तेव्हा सारा व्यापार नासून जातो.' आता आपल्याला 'पायरी' हा शब्द गद्य आणि काहिसा निकृष्ट (ॲबस्ट्रॅक्ट) वाटतो. पण नाटकगृहातील एलिझाबेथच्या

काळातील प्रेक्षक-वृंदाला हा शब्द म्हणजे जगाकडे पाहण्याची जी परिचित दृष्टी होती तिचे एक गमक होता. डांटे, शेक्सपीयर, एलिझाबेथकालीन कवी यांना ख्रिश्चन धर्मतत्त्वे, नवप्लॅटोनिक तत्त्वज्ञान व ॲरिस्टॉटलचे विश्वशास्त्र (कॉस्मॉलॉजी) यांच्या आधारावर उभारलेला हा दृष्टिकोन पूर्ण ओळखीचा होता.

मध्ययुगातील गावे तटबंदीने कोंडलेली असत. त्याप्रमाणे तेव्हा विश्वदेखील नऊ एककेंद्री पारदर्शक गोलांमध्ये बंद केलेले होते. त्या गोलांच्या मध्यावर जड, अंधारलेली आणि भ्रष्ट अशी पृथ्वी होती. प्रत्येक गोलावर चंद्र, सूर्य, ग्रह व तारे जडवलेले होते. आपण जस-जसे पृथ्वीपासून दूर, ईश्वराच्या घराकडे जायला लागू तसतसा प्रत्येक गोल अधिकाधिक परिपूर्ण दिसू लागे. अवकाशात, अशा पद्धतीने, गोलांची चढती श्रेणी होती. तशीच एक दर्जा आणि मूल्य यांची उतरती श्रेणी ईश्वरापासून मनुष्यापर्यंत पोचत होती. या श्रेणीत निरनिराळे देवदूत पायरी-पायरीवर बसले होते आणि (वर सांगितलेले) पारदर्शक गोल (पृथ्वीभोवती) फिरवत होते. ही झाली वैश्विक शिडी. पृथ्वीवरचा समाजही पायऱ्या-पायऱ्यांचाच बनला होता. राजे, अमीर, सरदार, सामान्य मनुष्ये, त्यानंतर गुलाम अशी ती शिडी उतरत उतरत जनावरे, वनस्पती, धातू अशा पायऱ्या घेत जड वस्तूंनाही पायऱ्यांवर बसवीत उतरत होती. पुढे ती पृथ्वीच्या पोटात शिरून शंकूचा आकार असणाऱ्या पाताळात घुसत होती. या शंक्वाकृती पाताळाला नऊ वर्तुळांचे वेढे होते व प्रत्येक वर्तुळावर पिशाच्चे बसली होती. स्वर्गापर्यंत पोचणारे नऊ गोल तर पाताळापर्यंत नेणारी नऊ वर्तुळे.

असे हे भक्कम, निश्चल आणि धोंड्यासारखे निर्विकार विश्व होते. विश्वाच्या या उतरंडीला जरादेखील धक्का देणारा बदल म्हणजे एक प्रलयंकारी संकट समजले जाई. सर्व रचना एकसंध असल्याने कुठेही झालेल्या फेरफाराचे परिणाम वरती व खालती पसरत जात असत. (म्हणून शेक्सपीयर म्हणतो) 'जेव्हा पायऱ्या कोसळतात तेव्हा व्यापार नासून जातो... समुद्राला उधाण येते!... भीती, उलथा-पालथी, अत्याचार...' इथे हे पाहण्यासारखे आहे की, 'उलथा-पालथ' हा शब्द 'भीती' व 'अत्याचार' यांच्या मध्ये येतो व त्या भीतिग्रस्त कालखंडात तिन्ही शब्द समानार्थकच मानले जात.

मला आणखी एका वाक्याकडे लक्ष वेधावयाचे आहे. 'पायऱ्यांची उतरंड मोडा, वाद्यांच्या तारा तोडा, पहा केवढा गोंधळ उडतो!' इथे संगीताचा दिलेला संदर्भ ही केवळ कविकल्पना नाही; तत्कालीन ध्येयवत्तेतील दुसऱ्या एका संकल्पनेशी इथे संबंध आहे. ती संकल्पना म्हणजे 'गोलांचा सूर-मेळ' (हार्मनी ऑफ स्फिअर्स.) इ.स.पू. ६ व्या शतकात पायथागोरसने ही संकल्पना मांडली आणि प्रबोधनयुगात प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानाचा नव्याने अभ्यास सुरू झाल्यावर ती पुनः प्रचारात आली. (पारदर्शक गोलांना जडवलेले) ग्रह (गोलांबरोबर) निरनिराळ्या वेगांनी अवकाशात फिरत असताना स्वर्गीय संगीत निर्माण होते अशी कल्पना होती. ते संगीत म्हणजेच 'गोलांचा सूर-मेळ.' आख्यायिका अशी होती की, फक्त पायथागोरसलाच हे संगीत ऐकू येई. बाकीची माणसे पार्थिव असल्याने त्यांना हे संगीत ऐकू येत नाही. ही कल्पना शेक्सपीयर व त्याचे प्रेक्षक यांना चांगली माहिती होती याचा पुरावा शेक्सपीयरच्या इतर नाटकांतील जे उल्लेख आहेत; त्यावरून मिळतो. 'द मर्चंट ऑफ व्हेनिस' या नाटकात लोरेन्सो जेसिकाला सांगतो -

'...मखमली स्तब्धता आणि रात्र
एका मधुर स्वरमिलाफाची स्पंदने बनतात.
तुला दिसत असलेल्या गोलकांपैकी अगदी क्षुल्लक गोलदेखील
आपल्या कक्षेतून फिरताना देवदुताप्रमाणे गात असतो.
अमर आत्म्यांनाच हा स्वरमिलाफ ऐकायला मिळतो.
आपले आत्मे भंगुर अशा मातीच्या वस्त्रात
सर्व बाजूंनी लपेटलेले असतात (म्हणून) आपल्याला तो ऐकता येत नाही.'

तुम्हाला या विषयाची गोडी असेल तर तुम्ही प्रा. टिल्यार्ड यांचे 'दी एलिझाबेदन वर्ल्ड पिक्चर' हे

पुस्तक पहा. ही उदाहरणे देण्यात माझा उद्देश असा होता की, जे साहित्य सार्वकालिक आहे व ज्याला कोणत्याही ध्येयवत्तेचे पडप नाही अशा साहित्यावर जर आपण क्ष-किरण टाकले तर त्यातील नैतिक मूल्ये आणि तात्त्विक गृहिते आढळून येतात. ज्याप्रमाणे नियमरहित असा खेळ असत नाही त्याचप्रमाणे काहीतरी अभ्युपगमाचा आधार असल्याखेरीज कलाकृती (निर्माण होत नाही.)

या, आणि फक्त याच, अर्थाने सर्व वाङ्मय हे निष्ठा बाळगून चालणारे असते. यातून दोन परस्परविरोधी धोके संभवतात. पहिला धोका असा की, निष्ठावंत साहित्याचे आक्रस्ताळी साहित्यात भ्रष्ट परिवर्तन होते. १९३०च्या दशकातील मार्क्सवादी साहित्य आणि (१९६०च्या दशकातील) अस्तित्ववादी साहित्य यात हे भ्रष्ट रूप दिसते. उलट (असेही होऊ शकते की) आपल्या ध्येयवत्तेच्या बंधनातून मोकळे होण्याच्या प्रयत्नात साहित्य पलायनवादी होईल व महत्त्वाच्या प्रश्नांचा विचार करण्याचेच टाळील.

पहिल्या धोक्याबाबत असे म्हणता येईल की, कलावंताचा उद्देश उपदेश करणे हा नसतो. त्याचा उद्देश विशद करून सांगण्याचा असतो. कला आणि प्रचार, वैश्विक आणि तात्कालिक यांच्यात फरक आहे, हे आपण सर्वच मान्य करतो. पण दोन्हीतील सीमारेषा कोठे ओढायची हे ठरवणे सोपे नसते. खुद्द टॉलस्टॉयलाही ही मर्यादा सांभाळणे नेहमीच शक्य झाले असे नाही.

दुसरा धोका, एखाद्या कल्पनेच्या मनोऱ्यात दडी मारण्याचा, हल्लीच्या[१] इंग्रजी कादंबऱ्यांतून भरपूर प्रमाणात आढळून येतो. आमची 'पुस्तकप्रेमी मंडळे'[२] ज्या कादंबऱ्यांना पुरस्कार देतात त्या कादंबऱ्यांत गावाकडच्या वाड्यात राहणाऱ्या तरुणींचा सुळसुळाट दिसतो. वाड्याभोवतालच्या बागेतून एका हातात टेनिसची रॅकेट व दुसऱ्या हातात प्राउस्टचे[३] पुस्तक घेऊन मंद चालीने हिंडत असतात. त्यांच्या बोलण्यात 'हायड्रोजन बॉम्ब'चा उल्लेख असतो खरा पण कादंबरी-लेखकाच्या विवेकाला त्याची टोंचणी लागलेली असते, असे वाटत नाही. निष्पापाची मूर्ती घडवताना लेखकाला पाप म्हणजे काय याचे भान असावे लागते. अवकाशात बिंदूची स्थापना करण्यासाठी एक सहनिर्देशक पद्धती (को-ऑर्डिनेट सिस्टिम) असावी लागते; आणि कोणत्याही सहनिर्देशक पद्धतीची अशी खुबी असते की, ती साऱ्या अवकाशाला व्यापून राहते.

शेवटी पुन: ज्या मुद्द्याने मी सुरुवात केली त्याकडे वळतो. प्रत्येक निखळ कला ही अस्तित्वाच्या उदात्त व क्षुल्लक अशा प्रतलांच्या काटरेषेवरची कसरत असते. जेव्हा कलाकार घसरतो तेव्हा कलेचेच एकतर प्रचारकी आवेशात रूपांतर होते किंवा ती कोण्या सपक मनोराज्यात मशगुल होते; कला कला राहत नाही. ताणलेल्या दोरावरून चालण्यासाठी मोठे कसब लागते.

❋ ❋ ❋

तळटीपा

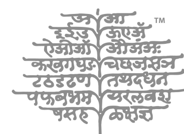
आर्थर कोएस्लर यांनी फेब्रुवारी १९५९ मध्ये कलकत्त्यात भरलेल्या 'बिलिफ ॲण्ड लिटरेचर' या विषयावरील चर्चासत्राच्या उद्घाटन प्रसंगी जे भाषण केले त्याचा हा अनुवाद आहे. 'आर्टिस्ट ऑन ए टाइट रोप' या शीर्षकाचे व्याख्यान 'ड्रिंकर्स ऑफ इन्फिनिटी' (हचिन्सन, लंडन, १९६८) या पुस्तकात प्रसिद्ध झाले आहे.

१. १९५० ते ६० या काळातल्या.

२. इंग्लंडमधील 'बुक सोसायटी' ही संस्था पुरस्कारांसाठी पुस्तके निवडते.

३. मार्सेल प्रूस्ट (१८७१-१९२२) याने 'आ ला रेशर्श द्यु तां पर्द्यु' या नावाखाली तेरा कादंबऱ्यांची एक मालिका लिहिली. या कादंबऱ्या आत्मचरित्रात्मक आहेत.

❋ ❋ ❋





पुस्तक पहा. ही उदाहरणे देण्यात माझा उद्देश असा होता की, जे साहित्य सार्वकालिक आहे व ज्याला कोणत्याही ध्येयवत्तेचे पडप नाही अशा साहित्यावर जर आपण क्ष-किरण टाकले तर त्यातील नैतिक मूल्ये आणि तात्त्विक गृहिते आढळून येतात. ज्याप्रमाणे नियमरहित असा खेळ असत नाही त्याचप्रमाणे काहीतरी अभ्युपगमाचा आधार असल्याखेरीज कलाकृती (निर्माण होत नाही.)

या, आणि फक्त याच, अर्थाने सर्व वाङ्मय हे निष्ठा बाळगून चालणारे असते. यातून दोन परस्परविरोधी धोके संभवतात. पहिला धोका असा की, निष्ठावंत साहित्याचे आक्रस्ताळी साहित्यात भ्रष्ट परिवर्तन होते. १९३०च्या दशकातील मार्क्सवादी साहित्य आणि (१९६०च्या दशकातील) अस्तित्ववादी साहित्य यात हे भ्रष्ट रूप दिसते. उलट (असेही होऊ शकते की) आपल्या ध्येयवत्तेच्या बंधनातून मोकळे होण्याच्या प्रयत्नात साहित्य पलायनवादी होईल व महत्त्वाच्या प्रश्नांचा विचार करण्याचेच टाळील.

पहिल्या धोक्याबाबत असे म्हणता येईल की, कलावंताचा उद्देश उपदेश करणे हा नसतो. त्याचा उद्देश विशद करून सांगण्याचा असतो. कला आणि प्रचार, वैश्विक आणि तात्कालिक यांच्यात फरक आहे, हे आपण सर्वच मान्य करतो. पण दोन्हीतील सीमारेषा कोठे ओढायची हे ठरवणे सोपे नसते. खुद्द टॉलस्टॉयलाही ही मर्यादा सांभाळणे नेहमीच शक्य झाले असे नाही.

दुसरा धोका, एखाद्या कल्पनेच्या मनोऱ्यात दडी मारण्याचा, हल्लीच्या[1] इंग्रजी कादंबऱ्यांतून भरपूर प्रमाणात आढळून येतो. आमची 'पुस्तकप्रेमी मंडळे'[2] ज्या कादंबऱ्यांना पुरस्कार देतात त्या कादंबऱ्यांत गावाकडच्या वाड्यात राहणाऱ्या तरुणींचा सुळसुळाट दिसतो. वाड्याभोवतालच्या बागेतून एका हातात टेनिसची रॅकेट व दुसऱ्या हातात प्राउस्टचे[3] पुस्तक घेऊन मंद चालीने हिंडत असतात. त्यांच्या बोलण्यात 'हायड्रोजन बॉम्ब'चा उल्लेख असतो खरा पण कादंबरी-लेखकाच्या विवेकाला त्याची टोचणी लागलेली असते, असे वाटत नाही. निष्पापाची मूर्ती घडवताना लेखकाला पाप म्हणजे काय याचे भान असावे लागते. अवकाशात बिंदूची स्थापना करण्यासाठी एक सहनिर्देशक पद्धती (को-ऑर्डिनेट सिस्टिम) असावी लागते; आणि कोणत्याही सहनिर्देशक पद्धतीची अशी खुबी असते की, ती साऱ्या अवकाशाला व्यापून राहते.

शेवटी पुनः ज्या मुद्द्याने मी सुरुवात केली त्याकडे वळतो. प्रत्येक निखळ कला ही अस्तित्वाच्या उदात्त व क्षुल्लक अशा प्रतलांच्या काटरेषेवरची कसरत असते. जेव्हा कलाकार घसरतो तेव्हा कलेचेच एकतर प्रचारकी आवेशात रूपांतर होते किंवा ती कोण्या सपक मनोराज्यात मशगुल होते; कला कला राहत नाही. ताणलेल्या दोरावरून चालण्यासाठी मोठे कसब लागते.

❋❋❋

तळटीपा

आर्थर कोएस्लर यांनी फेब्रुवारी १९५९ मध्ये कलकत्त्यात भरलेल्या 'बिलिफ ॲण्ड लिटरेचर' या विषयावरील चर्चासत्राच्या उद्घाटन प्रसंगी जे भाषण केले त्याचा हा अनुवाद आहे. 'आर्टिस्ट ऑन ए टाइट रोप' या शीर्षकाचे व्याख्यान 'ड्रिंकर्स ऑफ इन्फिनिटी' (हचिन्सन, लंडन, १९६८) या पुस्तकात प्रसिद्ध झाले आहे.

१. १९५० ते ६० या काळातल्या.

२. इंग्लंडमधील 'बुक सोसायटी' ही संस्था पुरस्कारांसाठी पुस्तके निवडते.

३. मार्सेल प्रूस्ट (१८७१-१९२२) याने 'आ ला रेशर्श द्यु तां पर्द्यु' या नावाखाली तेरा कादंबऱ्यांची एक मालिका लिहिली. या कादंबऱ्या आत्मचरित्रात्मक आहेत.

❋❋❋

आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमालेची

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

	सुधारित किंमत २० नोव्हेंबर २००६ पासून लागू
☐ वैदिक संस्कृतीचा विकास (तिसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	३०० रु.
☐ अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) । ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती	२०० रु.
☐ पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास । डॉ. सुमंत मुरंजन	१२० रु.
☐ हिंदी साहित्यविचार । प्रा. प्यारेलाल गोहेल	२५ रु.
☐ श्री. यशवंतराव चव्हाण अभिनंदन ग्रंथ	६० रु.
☐ संशोधन साधना । डॉ. वसंत स. जोशी	६० रु.
☐ तरंगयामिक व पुंजयामिक । मा. ग. टोळे	२० रु.
☐ आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास । ऋग्वेदी	१५० रु.
☐ वागीश्वरी । डॉ. गो. के. भट	६० रु.
☐ प्रस्थानभेद (प्राचीन १४ विद्यांची माहिती) पुनर्मुद्रण । गं. वा. लेले	५० रु.
☐ गिर्यारोहण परिचय । अच्युत खोडवे	४० रु.
☐ इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले	१३० रु.
☐ दासशूद्रांची गुलामगिरी (भाग २) । शरद पाटील	१५० रु.
☐ शाहीर हैबती । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण	४० रु.
☐ गीताचिकित्सा । भाऊ धर्माधिकारी	१४० रु.
☐ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र) । सौ. मालती देशपांडे	२५ रु.
☐ बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार । प. ल. वैद्य	५० रु.
☐ हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (संवर्धित दुसरी आवृत्ती) । मे. पुं. रेगे	१६० रु.
☐ पाच पुस्तक-परीक्षणे । वा. म. कुलकर्णी	६० रु.
☐ भेदविलोपन : एक आकलन । अशोक केळकर	३० रु.
☐ कॉलिंगवुडची कलामीमांसा - एक भाष्य । रा. भा. पाटणकर	१०० रु.
☐ धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार । दि.के. वेडेकर	३० रु.
☐ आचार्य शं. द. जावडेकर : व्यक्तित्त्व आणि विचार	१०० रु.
☐ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, कार्य आणि विचार	१५० रु.
☐ इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव । मे. पुं. रेगे	१२० रु.
☐ प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा	२०० रु.
☐ चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (तृतीयावृत्ती) । सदाशिव आठवले	१०० रु.
☐ विनोबांची संस्कृत साम्यसूत्रे (रसग्रहणात्मक मराठी अनुवाद) । वसंत नारगोलकर	१२० रु.
☐ नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र : भारतीय संदर्भात विवेचन । द.ना. धनागरे	४० रु.
☐ प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती (निवडक मौलिक लेखांचा संग्रह) । डॉ. म. अ. मेहेंदळे	५५० रु.
☐ हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा (दुसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	२२५ रु.
☐ पाश्चात्त्य नीतिशास्त्राचा इतिहास (दुसरी आवृत्ती) । प्रा. मे. पुं. रेगे	१६० रु.

१) ग्रंथालये व संस्थांना किंमतीत १० टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल. २) व्ही.पी. ची पद्धत नाही.
३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावेत.

संपर्कासाठी पत्ता : चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२८०३ (जि. सातारा)

हे मासिक घ.वा. जोशी यांनी अक्षरसाहित्य, ३५, गुरुकृपा सो., शाहूनगर, गोडोली, सातारा ४१५००१ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

